Die Philosophie Ernest Navilles

und seine Stellung zum französischen Spiritualismus.

Inaugural-Dissertation

DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT (I. SEKTION)

DER

KÖNIGL. LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT

MÜNCHEN

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE.

VORGELEGT AM 20. JUNI 1911

VON

VIOLETTE SMITH-ORLEMAN

AUS AUSTIN, TEXAS, AMERIKA.

Die Philosophie Ernest Navilles

und seine Stellung zum französischen Spiritualismus.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Inaugural-Dissertation

DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT (I. SEKTION)

DER

KÖNIGL. LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT

MÜNCHEN

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE.

VORGELEGT AM 20. JUNI 1911

VON

VIOLETTE SMITH-ORLEMAN

AUS AUSTIN, TEXAS, AMERIKA.

MEINEN LIEBEN ELTERN UND
MEINER TREUEN FREUNDIN
BERTHE DE PALÉZIEUX
IST DIESE ARBEIT ZUGEEIGNET.

GENEHMIGT AUF ANTRAG DER HERREN:
PROF. SCHNEIDER UND LIPPS.

Die Philosophie Ernest Navilles und seine Stellung zum französischen Spiritualismus.

Vorwort.

Leben Ernest Navilles.

Einleitung: § 1. Uebersicht über die Geschichte des französischen Spiritualismus.

§ 2. Maine de Biran, der unmittelbare Vorgänger Ernest Navilles.

Die Philosophie Ernest Navilles.

I. Teil: Erkenntnistheorie und Logik.

a) Definition der Philosophie.
b) Die philosophischen Lehren und Systeme.
c) Logik der Hypothese.
d) Die Rolle des Zeugnisses.

II. Teil: Psychologie und Ethik.

a) Geist und Materie.
b) Die Freiheit des Willens.
c) § 1. Das Gute und das Böse.
§ 2. Die Sittengeschichte der Menschheit.

III. Teil: Metaphysik und Religion.

a) Die Auffassung Gottes als einer freien und guten Macht.
§ 1. Schöpfungstheorie. § 2. Der himmlische Vater.

Schluss: § 1. Der Spiritualismus Ernest Navilles.

§ 2. Ueberblick über das, was Naville an Neuem zur Philosophie beigetragen hat.

Literatur.

Vorwort.

Mit dieser kleinen Arbeit über das Lebenswerk Ernest Navilles bin ich einem Gefühle der Dankbarkeit und Pietät dem Manne gegenüber gefolgt, der während mehrerer Jahre mein Lehrer und verehrter Freund gewesen. Ich hatte das Glück, oft in seiner Nähe weilen und an seinen Gesprächen teilnehmen zu dürfen.

Lebhaft ist noch die Erinnerung an diese Stunden in mir, die stets reich waren an philosophischen Gedanken und Belehrungen.

So wird man es verstehen, daß ich versuchen wollte, das Werk des von mir hoch verehrten Philosophen einmal in seinen Grundzügen darzustellen.

Sollte es mir gelingen, hierdurch die Achtung und das Interesse, das sein Werk verdient, in weiteren Kreisen zu erwecken, so würde ich damit meine Bemühungen reichlich belohnt sehen.

Es möge mir gestattet sein, an dieser Stelle meinen Dank den Herren Professoren auszusprechen, die durch ihren Rat mich bei der Ausführung dieser Arbeit unterstützt haben: Herrn Professor Dr. von Hertling, Professor Dr. Schneider, Professor Dr. Pfänder an der Universität zu München; Herrn Professor Adrien Naville, Professor Paul Duproix an der Universität zu Genf und vor allem Herrn Professor Frank Grandjean, Privatdozent an der Universität zu Genf, dessen Weisungen mir sehr wertvoll waren.

Das Leben Ernest Navilles.

Jules Ernest Naville wurde als Sohn des Pfarrers François Naville am 13. Dezember 1816 zu Chancy, einem Dorf des schweizerischen Kantons Genf, geboren. Nachdem er in dem von seinem Vater begründeten Erziehungsheim den Unterricht genossen, studierte er in den Jahren 1833—1839 Philosophie und Theologie an der Akademie zu Genf. Im Jahre 1839 wurde er Lizentiat der Theologie und hielt sich darnach vorübergehend in Paris und Italien auf. 1844 wurde er Professor der Geschichte und Philosophie in Genf. Als aber im Jahre 1846 in Genf eine Revolution ausbrach und eine andere Regierung ans Ruder kam, zog sich Naville von allen öffentlichen Aemtern zurück und widmete sich während der folgenden zwölf Jahre der Publikation der Werke Maine de Birans. Hierdurch trat er in Beziehung zu verschiedenen Philosophen des „Institut de France", besonders zu Cousin, Frank, Saisset und anderen. 1851 gründete er zusammen mit Ch. Martin Labouchère und Eduard Sarasin-Tarettini die Erziehungsanstalt „Le Coultue". Nachdem er im Jahre 1860 Professor der Theologie geworden und während der folgenden Jahre auch politisch tätig gewesen, nahm er sich im Jahre 1872 der Sache der Katholiken wider den Bischof von Lausanne und Genf an, indem er seine Stimme zu Gunsten der Gewissensfreiheit erhob. 1883 ward er zum Korrespondenten des Athenæums zu Venedig gewählt und im Laufe der nächsten Jahre wurde er Mitglied verschiedener Akademien des Auslandes. Nachdem er von der Universität Genf zum Honorarprofessor und von der Universität Zürich zum Ehrendoktor der Philosophie ernannt worden, leitete er als Ehrenpräsident den internationalen philosophischen Kongreß, der vom 4. bis 8. September 1904 zu Genf tagte. Im Jahre 1909 beschloß er sein an Arbeit und Erfolgen reiches Leben, nachdem er die Leiden des Alters in stiller Gelassenheit ertragen hatte.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548308_0107

EINLEITUNG.

§ 1. Übersicht über die Geschichte des französischen Spiritualismus.

§ 2. Maine de Biran, der unmittelbare Vorgänger Ernest Navilles.

Übersicht über die Geschichte des französischen Spiritualismus.

Der französische Spiritualismus, in seiner vollendeten Form, nimmt eigentlich erst mit dem neunzehnten Jahrhundert seinen Anfang. Denn obwohl in der neueren Philosophie Descartes bereits die Bedeutung der Rolle erkannt hatte, die der Geist in der realen Welt und in der Erkenntnis spielt und obwohl er einen allgemeinen Begriff von der für jeden Spiritualisten unumgänglichen spekulativen Methode hatte, so verstand er es doch nicht bei einem wirklichen Spiritualismus zu bleiben, sondern fiel bald der mechanischen Theorie anheim, darin der Materialismus seinen authentischen Ausdruck findet. Ebenso ist Pascal, obgleich er an verschiedenen Stellen in seinen Gedanken nachdrücklich einen ernsten Spiritualismus bekundet, im Ganzen doch bei einem unentschiedenen Skeptizismus stehen geblieben, den er nur verläßt, um sich einem christlichen Mysticismus in die Arme zu werfen.

Erst durch Kant geschah die große Reform, dessen Erkenntnistheorie in Frankreich einen wirklichen, echten und strengen Spiritualismus schuf. Indem die Kritik der reinen Vernunft dartat, daß jegliche Erkenntnis nur durch eine Vorstellung möglich ist, zeigte sie das Bewußtsein als den eigentlichen Mittelpunkt des Universums, als den Spiegel, in dem die Wirklichkeit sich reflektiert und ohne den sie blind und ihrer selbst unbewußt bleiben würde. Der Kantsche Phänomenalismus setzt als definitiv, daß der Geist die wesentliche Bedingung der Erkenntnis ist und daß er allein der Materie, als der äußeren Realität, die Form gibt.

Dieser Satz sollte jedoch alsbald erweitert und sogar übertriebene Schlüsse daraus gezogen werden durch die Schüler und Nachfolger Kants. Denn er hatte der Erkenntnis gar viele Grenzen gesetzt und erkannt, in welch engen Schranken die Vernunft sich bewegt, welch starre Formen sie der Wirklichkeit aufdrückt und wie sehr sie sie entstellt. Diese Schranken sollten nun gar bald von den späteren Philosophen geleugnet und die Grenzen, die dem denkenden Ich gesetzt, zu Gunsten eines Übersinnlichen vergessen werden.

Also sollte eine Philosophie, voll des Vertrauens auf die Macht des Gedankens aus dem Kantischen Phänomenalismus hervorgehen. Diese philosophische Richtung ward in Deutschland durch Schelling und Fichte und später durch Schopenhauer und Hegel vertreten. In Frankreich fand sie in Maine de Biran ihren ersten Vertreter, der mehr als einen Zug mit Schopenhauer gemein hat, dessen Bedeutung aber von seiner Zeit noch nicht erkannt ward. Seine Zeitgenossen waren noch beschäftigt mit den materialistischen Theorien der französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts und den skeptischen Theorien des englischen Empirismus. So blieb das System Birans im Anfang des 19. Jahrhunderts fast unbeachtet.

Da nahm ein Philosoph, dessen politische Rolle und Einfluß in der Gesellschaft viel größer als der Birans war, ohne daß er, was das philosophische Talent betraf, ihm gleich gekommen wäre, das System Birans auf und entwickelte seine Ideen, indem er sie vereinfachte und popularisierte. Es war dies Victor Cousin. Indessen der Kathederspiritualismus Cousins, dogmatisch und stichhaltiger Beweise bar, war mehr glänzend als solid.

Andere Schüler des großen Meisters sollten in seinen Spuren wandeln und weiter arbeiten an dem Gebäude des Spiritualismus, zu dem er den Grund gelegt hatte. Ravaisson nahm die Ideen des Aristoteles wieder auf und indem er sie dem neuen Spiritualismus anpaßte, machte er daraus einen reinen Dogmatismus. In der Schweiz machte Secrétan

die Idee der Freiheit, die eine der Consequenzen des Spiritualismus war, zum Mittelpunkt seines Systems. Für Ernest Naville aber wurden, nachdem er sich eingehend mit den Gedanken Maine de Birans beschäftigt und eine sorgfältige Ausgabe seiner Werke veranstaltet hatte, einige bis dahin im Dunkel gebliebene Punkte Gegenstand seiner Untersuchungen und Betrachtungen und verfaßte er eine gründliche Studie über „La logique de l' hypothèse", die für ihn der Grundstein zu einem ganzen wissenschaftlichen, moralischen und religiösen System wurde.

Mit Ernest Naville entwickelte sich der französische Spiritualismus weiter und fand in verschiedenen bedeutenden Philosophen seine Vertreter, so in Paul Janet, Lachelier, Caro, Vocherot, Fouillée. Diese philosophische Bewegung in Frankreich ist für die Geschichte der Philosophie nicht ohne Bedeutung. Sie stellt den Gegensatz zu dem französischen Materialismus des 19. Jahrhunderts dar, der in der Entwicklungslehre Darwins seinen Ursprung hat. Bis auf den heutigen Tag besteht eine heftige und anscheinend unlösbare Opposition zwischen diesen beiden großen entgegengesetzten Doktrinen und es läßt sich nicht sagen, welche am Ende die andere überwinden, noch wie lange diese Spaltung in der französischen Philosophie fortdauern wird.

Meine Arbeit nun ist das Studium der Gedanken eines Philosophen, der mit Ernst an dem Erfolg des französischen Spiritualismus gearbeitet hat und dem ich selbst persönlich näher treten durfte. Meine Aufgabe ist es, zu untersuchen, welche Rolle Ernest Naville bei der Entwickelung dieser Philosophie gespielt hat und was er an Eigenem und Neuem zu diesem gemeinsamen Werk bedeutender und edler Geister beigetragen hat. Mein einziger Wunsch ist daher, den Gedanken und dem Werke dieses glühenden Apostels einer edlen Sache Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Maine de Biran, der unmittelbare Vorgänger Ernest Navilles.

Die leitende Idee bei Maine de Biran ist, daß das Sichselbsterkennen eines Wesens gänzlich verschieden ist von der objektiven Erkenntnis eines Dinges, das sich außer uns befindet. Mit diesem Gedanken schließt er sich an Descartes an, der, indem er an die Stelle des alten Dogmatismus die Kritik der Erkenntnis (den methodischen Zweifel) setzte, der Philosophie einen neuen Weg eröffnete und den modernen Spiritualismus begründete. Aber für Maine de Biran ist das Bewußtsein nicht mehr der Vernunft untergeordnet, sondern es ist vielmehr deren Prinzip. Dem „cogito ergo sum" Descartes stellt Maine de Birau sein „Je veux donc je suis", entgegen. Er entwickelt die psychologische Bedeutung des „je pense".

Der Stoff der Erkenntnis, nämlich das Objekt, das sich dem Ich widersetzt, hat seine Form im Akt des Wollens und ist nicht a priori gegeben, sondern löst sich erst durch die Reflexion von der inneren Erfahrung.

Die Theorien Maine de Birans haben einen großen Einfluß auf die psychologische Schule in Frankreich gehabt und haben sie von dem schottischen Empirismus entfernt und der Leibnizschen Lehre näher gebracht. Maine de Biran selbst schließt sich an Leibniz an, aber er ist sich aufs Genaueste der sie trennenden Unterschiede bewußt. Leibniz ist Metaphysiker und Mathematiker; die Wahrnehmung des Ichs durch sich selber ist für ihn eine der Grundlagen seiner Metaphysik; was das intelligible Ich bildet, sind für ihn notwendige Wahrheiten. Maine de Biran aber will im Gegensatz dazu von einer inneren Handlung ausgehen; er ordnet die Vernunft dem Bewußtsein unter. Die erste Handlung des Bewußtseins, von der alles Weitere abgeleitet werden kann, ist die Willensanstrengung, der Wille, der

auf den Organismus einwirkt. Zugleich mit der Aktivität bei dieser primitiven Handlung tritt ein Widerstand auf; das Ich erfaßt sich als eine Kraft, eine Aktivität, aber beschränkt durch etwas, was nicht das Ich ist. Wie Fichte setzt Maine de Biran dem Ich als ein Hindernis an seiner freien Entfaltung das Nicht-Ich entgegen, aber dieses Nicht-Ich ist nichts Metaphysisches. Maine de Biran wollte nicht die Realität einem Intelligibeln aufopfern. Zwischen dem Standpunkt der abstrakten Metaphysiker, die sich in das Absolute setzen und dem Standpunkt der reinen Empiriker, die nur Phänomene und Verbindungen von Sensationen kennen, gibt es noch einen Standpunkt der inneren Reflexion, durch welche das Subjekt sich seiner selbst bewußt wird und sich von allen andern seiner Art unterscheidet, anstatt mit ihnen eins zu werden, wie es Condillac wollte. Kurz gesagt, der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt ist in der Lehre Maine de Birans nicht der logische Gegensatz zwischen Form und Stoff wie bei Kant. Das Ich hat seine eigene Realität; es ist eine Tatsache, die primitive Tatsache, die die Voraussetzung für alle anderen ist, die für uns nur existieren unter der Bedingung, daß wir sie kennen, d. h. durch ihre Beziehungen zum Ich, welches sie kennt.

Substanz, Form, Kategorien des Denkens, die Vorstellung des Absoluten existieren nur für ein Denken, das sich denkt und das nur unter dieser Bedingung diese Gedanken haben kann. Dieses Denken ist für Maine de Biran im wesentlichen Wille; denn der Wille allein kann sich als Subjekt erfassen, ohne sich in ein Objekt zu verwandeln. Wollen und sich seiner selbst bewußt sein sind Eins. Das Ich, mit dem Willen identisch, erkennt sich durch die Aktion selbst und darin offenbart sich seine Existenz.

Das Gefühl, das das Ich von sich selber hat, ist kein anderes, als das Gefühl seiner aktiven Einwirkung auf den Körper, die unveränderlich und konstant ist. Indem die organischen Sensationen sich in den Teilen des Körpers lokalisieren, in denen sie ihre Existensbedingungen vorfinden,

erhalten wir von ihnen Kenntnis durch das Gefühl des Widerstandes, den die Organe der Willensanstrengung entgegensetzen. Wir erfassen in uns eine freie Kraft; das Ich hat für sich nur Existenz unter der Bedingung, daß es sich einem Nicht-Ich gegenüber befindet; sagen, daß das Ich bestimmt sei, das würde heißen, seine Existenz leugnen zu der gleichen Zeit, in der man sie bejaht. Es gibt daher einen Beginn im Absoluten, Handlungen, die Ursachen, aber keine Wirkungen sind, die von anderer Art sind als ihre Wirkungen und die man auf keine Weise mit einer zeitlich früher liegenden Existenzform in Verbindung bringen kann. Eine Zeit aber, in der es keine Aktivität oder vielmehr Aktion gibt, kann nicht existieren.

Das Causalitätsprinzip dient Maine de Biran als Grundlage für die Naturgesetze. Wir wissen, daß die Ursachen in unveränderlichen Wirkungen ihre Existenz offenbaren.

Maine de Biran beschränkt die wahre Wissenschaft auf die Erkenntnis homogener und konstanter Wirkungen, in denen sich die Ursachen offenbaren. Für die Hypothese gibt es in einer solchen Wissenschaft keinen Platz. Man kann nicht durch Voraussetzung von Ursachen über die Wirkungen hinaus zurückgehen, da sich die Ursachen dem Denken nicht als ein greifbares Objekt darbieten. Die Wissenschaft begreift nur gewisse Wahrheiten. Maine de Biran identifiziert das menschliche Begriffsvermögen mit dem Willen und verurteilt sich so selber dazu, die Erklärung für das Bestimmte im Unbestimmten zu suchen.

Er hat sich davon Rechenschaft gegeben, daß es einen Gegensatz gibt zwischen der Empfindung und dem Willen. Die rein intellektuellen Gefühle sind in gewissen Zuständen der Trübung ohne Wirksamkeit. Er leugnet, was die Stoiker bejahen, nämlich daß die Vernunft aus sich selber eine unversiegbare Kraft zu schöpfen vermöge. Freude und Schmerz sind nicht mehr wie bei Descartes Arten der Erkenntnis, sondern Anschauungen. Der Wille kann den Leidenschaften seine Zustimmung verweigern und sich ihren Impulsen widersetzen, und selbst wenn ein Ausgleich

zwischen der Natur und dem Geist nicht zustande kommt, so herrschen doch wenigstens Einheit und Frieden in der Seele.

Schopenhauer ordnet in gleicher Weise den Verstand dem Willen unter. Letzerer ist das einzige Ding an sich und der Verstand ist nur eine Form, unter der er in die Erscheinung tritt. Aber ebenso wie die Stoiker stellt er das Prinzip der sittlichen Freiheit auf und meint, daß dieser blinde und indifferente Wille sich den Leidenschaften unterwerfen und das Denken trüben müßte und sich selbst aufheben, um den Menschen in einem Zustand friedlicher Contemplation zu belassen. Für Maine de Biran kann sich das Ich nicht durch einen Willensakt aufheben. Das Ich muß sich durch eine über dem Organismus und dem Willen stehende Macht frei machen, denn das Bewußtsein ist die Bedingung seiner Existenz. Unsere Macht ist begrenzt durch die Welt reflexiver Ideen und willkürlicher Bewegungen. Maine de Biran entdeckte außerhalb des durch die Reflexion Gegebenen ein gewisses Unbestimmtes, das er einer besonderen Fähigkeit zuteilte, der Fähigkeit zu glauben. Er legte sich Rechenschaft darüber ab, daß die Quelle der Gefühle, die an gewisse Ideen unseres Geistes gebunden sind, nicht allein in ihm sei; daß die Seele sich nicht selber diese unaussprechlichen Gefühle des Schönen, des Guten, der Tugend, des Unendlichen, des Göttlichen eingebe, daß die Ursache dieser erhabenen Eingebungen nicht im Subjekt selber sein könne.

Die Theorie des Glaubens öffnet ihm die Welt der Noumena oder des realen Absoluten. Er versichert, daß die Psychologie und Mathematik nicht ein reales Absolutes ausschließen, während Kant im Gegenteil sagt, daß unser Verstand und unser intellektuelles Anschauungsvermögen die Erkenntnis des Absoluten zur Unmöglichkeit mache. Jedoch zögert Kant nicht, zur Grundlage seiner praktischen Vernunft apriorisch Gegebenes zu machen. Auch läßt er Gott nur wirksam werden, um die Gerechtigkeit zu verwirklichen, während wir nach Maine de Biran des Beistandes

und der Gnade Gottes bedürfen, um tugendhaft bleiben zu können.

Die Philosophie Maine de Birans ist wichtiger durch die Methode, die sie in Vorschlag und Anwendung bringt, als durch die Resultate, zu denen sie gelangt. Es ist dies die Methode der Introspektion, die die bedeutende Originalität Maine de Birans ausmacht und die es vermochte, das moderne philosophische Denken zu erneuern. Es war in der Tat am Anfang des 19. Jahrhunderts ein Philosoph notwendig, der die spekulative Methode zu beleben verstand, indem er sie in eine neue Bahn leitete und ihr einen bis dahin unbekannten Gang aufdeckte. Es war notwendig, zu zeigen, daß weder der dogmatische Empirismus mit seinem Studium äußerer Tatsachen, noch das Studium innerer Fakta, mit dem der kritische Empirismus beschäftigt war, genügte, um dem Philosophen das Geheimnis des Lebens und des Denkens zu enthüllen. Maine de Biran verstand es, nachzuweisen, daß der große methodische Fehler der früheren Philosophen darin bestanden hatte, daß sie das äußere Objekt immer wie ein ihnen fremdes aufgenommen hatten, während sie es hätten innerlich erfassen müssen als ein ihnen eigenes Objekt, mehr noch, als ein Objekt, das mit dem Subjekt eins wird, da dieses Objekt sie selber sind.

Er verstand zu zeigen, daß die Identität des zu erkennenden Subjekts und des zu erkennenden Objekts, die sich im Innern des Bewußtseins bildet, genüge, um eine Erkenntnis der Realität vollkommen und durchaus möglich zu machen.

Von da an war der Skeptizismus und selbst der Relativismus beseitigt und die Philosophie konnte sich furchtlos einer neuen Spekulation überlassen, mit Hilfe einer neuen Methode und auf einem neuen unendlich fruchtbaren und an Entdeckungen reichen Gebiete.

Maine de Biran hatte nicht die Zeit, dieses Gebiet in seiner ganzen Ausdehnung zu durchforschen. Es war das eine Arbeit, die ein Mann allein nicht leisten konnte. Es

bedurfte mehrerer Generationen von Philosophen, von denen der eine die Arbeit seines Vorgängers wieder aufnahm und sie weiter führte, um auf diesem neuen Felde des französischen Spiritualismus zu ernsten und dauerhaften Resultaten zu gelangen.

Ernest Naville verstand das Werk Maine de Birans an dem Punkt wieder aufzunehmen, wo es jener verlassen hatte, und die Entdeckungen seines großen Vorgängers ins rechte Licht zu rücken, um selbst darüber hinaus zu gehen und andere Entdeckungen zu machen. Wollen wir also jetzt den Anteil betrachten, den Ernest Naville an dem großen gemeinsamen von Maine de Biran inspirierten Werke des französischen Spiritualismus hat.

Die Philosophie Ernest Navilles.

I. Teil

Erkenntnistheorie und Logik.

a) Definition der Philosophie.

b) Die philosophischen Lehren und Systeme.

c) Logik der Hypothese.

d) Die Rolle des Zeugnisses.

a. Definition der Philosophie.

Es gibt zwei Definitionen der Philosophie: die erste definiert die Philosophie als eine Wissenschaft, die die anderen Wissenschaften vervollständigt, indem sie sie zu einem Ganzen macht. Sie kommt nach den Einzelwissenschaften, die sie über sich hinausführt, indem sie sie alle auf ein Prinzip zurückgehen läßt. Und wie dieses eine Prinzip nicht ohne die Erkenntnis der ersten Ursachen gefunden werden kann, ist die Philosophie, gemäß dieser Definition, zu gleicher Zeit die Wissenschaft von den ersten Ursachen oder metaphysisch. Das Forschen nach dem Einen, dem Universalen, das ist ihre Aufgabe.

Diese Definition der Philosophie, die schon Aristoteles aufgestellt hat, ist bis auf unsere Zeit fast immer wieder aufgenommen worden. Es ist die traditionelle klassische Definition.

Die zweite Definition ist ganz modern. Sie weist der Philosophie einen anderen Gegenstand zu, als es die Wissenschaften sind, und auch andere Wege der Erkenntnis. Diese zweite Definition unterscheidet aber die Philosophie scharf von der Wissenschaft, anstatt sie zu identifizieren, wie es die erste Definition tut.

Ernest Naville schließt sich der klassischen Definition an. Seine rationalistische Art treibt ihn dahin. Er macht nicht wie Gourd einen Unterschied zwischen der Wissenschaft, der Ethik und Religion, vom Standpunkt der Erkenntnis aus. Er unterscheidet nicht das Reich des Bedingten, darin die Vernunft herrscht, von dem Reich des Unbedingten, das sich der Vernunft nicht erschließt und

dennoch auch der Philosophie zugehört. Er hält das ganze Universum mil Hilfe wissenschaftlicher Methoden für erklärbar, und darum ist die Philosophie für ihn nur eine erweiterte und universelle Wissenschaft.

Es ist seltsam, wie die beiden großen Philosophen, die gleichzeitig an der Universität Genf lehrten, ganz verschiedener Anschauung waren in Bezug auf die Auffassung der Philosophie; denn während J. J. Gourd einer der Ersten ist, die den Standpunkt einer intuitiven und antirationalistischen Philosophie vertreten, blieb Naville immer ein Verteidiger der rationalistischen und dogmatischen Philosophie. Die Definition, die Naville von der Philosophie gibt, ist die klassische Definition: „La philosophie est la recherche d'un principe qui, dans son unité, rende raison de la totalité de l'expérience".[1]) „Bien que les définitions de la philosophie soient diverses et parraissent quelquefois opposées, il ne serait pas impossible de montrer qu'elles renferment presque toujours l'idée de la généralité et celle d'une tendance à l'unité, en sorte qu'on peut le plus souvent les ramener, sinon dans leur forme, au moins dans leur essence, à celle que nous avons donnée".[2]) Darum muß man, nach Naville, natürlich die Definitionen der Philosophie, die in Wirklichkeit deren Negation sind, wie die der Schule Reids und der Positivisten, daraus entfernen. Die Philosophie muß eine Erklärung sowohl der physischen als der psychischen Welt sein. Sie muß ebensowohl die Phänomene der Materie und die des Lebens auf allen seinen Stufen, als auch die Vorgänge geistiger Art in Erwägung ziehen. Naville läßt den Unterschied nicht zu, den man oft zwischen dem Reich des Erklärbaren und dem des Unerklärbaren, zwischen der Wissenschaft und dem Gefühl macht. Das Resultat dieser Art zu denken, würde eine Beschränkung des philosophischen Stoffes sein, da ein beträchtlicher Teil der Vorgänge in der menschlichen Natur von der Erforschung ausgeschlossen würde. Da die Philo-

[1]) La Définition de la Philosophie p. 157.
[2]) La Définition de la Philosophie p. 160.

sophie sich mit allem beschäftigt, so ist ihre notwendige Grundlage eine allgemeine Übersicht über die Einzelwissenschaften. Der erste spezifische Charakter der Philosophie also ist, daß sie allgemein ist in Bezug auf ihren Stoff.[1])

Ihr zweiter, nicht weniger wesentlicher Charakter ist, daß sie, obwohl ihr Studium sich auf alles erstrecken kann, sie alles unter einem besonderen Gesichtspunkt studiert. Sie hat ein besonderes Objekt, das ihre Forschungen bestimmt und begrenzt und das ist es, was die Philosophie möglich macht.

Naville erkennt im Prinzip das Relative[2]) aller menschlichen Erkenntnis an. Er ist vollständig bereit, die Schlüsse Kants anzunehmen und die Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis der Dinge zu leugnen, unabhängig von unseren sensibeln Organen und den Formen unserer Vernunft. Aber durch einen unerwarteten Widerspruch fällt dieser Geist, der sich für die Schlüsse eines modernen Relativismus empfänglich gezeigt hatte, in den ausgesprochensten Dogmatismus zurück, indem er wieder zu einer Bejahung der Erkenntnis des Wesens der Dinge an sich kommt. Die Art Ernest Navilles war die eines überzeugten Dogmatikers.

Jede wissenschaftliche Erklärung geht, nach Naville, von der Menschheit aus,[3]) d. h. von den ursprünglichen Eigentümlichkeiten der Wesen; die Betrachtung der reinen Substanz bleibt unfruchtbar. Bei dieser Gelegenheit ist ein weit verbreiteter Irrtum entstanden, der einer falschen Interpretation einer gewissen Wahrheit entsprungen. Daraus, daß die Idee der Substanz unfruchtbar ist in Bezug auf erklärende Folgerungen, hat man geschlossen, daß diese Idee aus dem menschlichen Geist zu verbannen sei; aber die Substanz aus dem Denken verbannen, das würde so viel sein, wie die Idee aus der Wirklichkeit verbannen. Sich nur auf die Beziehungen beschränken wollen, indem man die Vorstellung von Wesen ausschließt, das heißt diese

[1]) La Définition de la Philosophie p. 145 § 77. (Paris 1894.)
[2]) A. ag. QS. 124.
[3]) La Définition de la Philosophie p. 42.

unmittelbar evidente Wahrheit vergessen, daß nur unter Wesen Beziehungen existieren können.

Wir kennen nur, sagt man, Phänomene, d. h. Erscheinungen. Aber das Phänomen setzt das Objekt voraus, das erscheint und das Subjekt, das es wahrnimmt.

Es ist richtig, daß der Mensch als erkennendes Subjekt nicht aus seinem Denken heraustreten kann. Das Denken aber hat als Objekt: bald Ideen, die Gegenstand der rationellen Wissenschaften sind und bald Wahrnehmungen, die Gegenstand der Experimentalwissenschaften sind. Diese beiden getrennten Gattungen stimmen überein; die Wissenschaft in ihrer Allgemeinheit ist nur die Erforschung dieser Übereinstimmung. Die Erforschung eines Einheitsprinzips ist geschichtlich, sei es im Altertum, sei es in der Neuzeit, der zweite der spezifisischen Charaktere der Philosophie. Die besondere Tendenz dieser Wissenschaft wird heutzutage durch eine glückliche Neubildung bezeichnet: Monismus, d. h. die Lehre von der Einheit. Jeder Monismus ist eine Philosophie und jedes System der Philosophie ist ein Monismus; die Frage ist einzig, zu wissen, wie man das Prinzip der Einheit auffaßt. Während die andern Wissenschaften sich jede ein spezielles Problem vorlegen, das der Betrachtung einer besonderen Klasse von Phänomenen entstammt, setzt sich die Philosophie das universale Problem. Indem sie sich der Gesamtheit der Phänomene, als ein Ganzes betrachtet, gegenüberstellt, wendet sie die Fragen der Wissenschaft darauf an und sucht die Substanz, das Gesetz, die Ursache und den Zweck zu bestimmen. Keine Einzelwissenschaft kann zu einer ursprünglichen Einheit gelangen, eben weil sie eine Einzelwissenschaft ist. Die Einheit, die sich in der Welt der Erfahrung findet, kann nur eine Einheit im Sinne einer Harmonie sein, und die Harmonie setzt die Verschiedenheit der Wesen voraus, unter denen die Beziehungen bestehen, die sie betrachtet. Die Philosophie zieht die Linien weiter, nach denen sich die Wissenschaften bei ihrer Forschung nach der Einfachheit der Gesetze und Ursachen entwickeln. Sie strebt nach

der Entdecknng eines realen Einheitsprinzips, das die Erklärung für die Harmonie der Dinge liefern würde, die der Abglanz der Einheit ist, ohne die Einheit oder Indentität selber zu sein. Die immer zahlreicheren Beziehungen der Wissenschaften unter einander zeigen, daß ihre Entwicklungslinien convergent sind. Die Philosophie unternimmt es, diese Convergenz zu begründen. Dieser Versuch ist die Manifestation des wissenschaftlichen Geistes auf seiner höchsten Stufe. Man kann also sagen, daß die Philosophie der Geist der Wissenschaft ist, der sich seiner selbst bewußt wird und das bestätigt, was er voraussetzt.

Der so oft formulierte Gegensatz zwischen der Wissenschaft und der Philosophie kommt daher, daß man die Philosophie mit der Methode der Konstruktion a priori verwechselt.*) Diese Verwechselung besteht nur zu Recht, wenn es sich um den Rationalismus handelt; aber der Rationalismus ist eine Philosophie und nicht die Philosophie. Erklären ist der Endzweck gedanklicher Arbeit und die Erklärung kommt durch Überlegung zustande, wenn man, sie voraussetzend, die allgemeinen Wahrheiten entdeckt hat, auf die sich die Verstandesgesetze anwenden lassen müssen. Indem die Philosophie die erklärende Wissenschaft par excellence ist, handelt es sich nur darum, zu erkennen, welches der besondere Charakter ist, der für diese Studien die drei Operationen des Denkens umfaßt, die allen Forschungen des menschlichen Geistes gemeinsam sind.

Der spezifisch dogmatische und rationalistische Charakter der Definition, die Naville von der Philosophie macht, geht deutlich aus diesen Zeilen hervor und wird sich in jedem System dieser Philosophie finden. Naville ist ein Dualist, der den Geist die Herrschaft vor der Materie haben läßt, indem er durchaus die Existenz dieser beiden Elemente in dem Gebilde des Universums anerkennt. Er ist Rationalist, weil er glaubt, daß das ganze Universum ein intelligibles sei und mit Hilfe der Vernunft erklärbar. Er ist

*) La Définition de la Philosophie p. 77.

Spiritualist, weil er im Geist das hauptsächlichste Element, den Schöpfer und Urheber der Welt sieht.

Durch seine Definition der Philosophie macht er sie zu einer Wissenschaft; er betrachtet sie als die Wissenschaft der Wissenschaften, die höchste, vollständige Wissenschaft, die durch die Vereinigung aller Einzelwissenschaften gebildet wird und die sie zu einem Ganzen macht, indem sie das Prinzip ihrer Einheit aufdeckt. Naville betrachtet wenigstens die Metaphysik als das eigentliche Gebiet der Philosophie (die Wissenschaft vom ersten Grunde, vom ersten Prinzip). Er assimiliert so die Metaphysik der Philosophie, was sehr richtig scheint.

Diese Auffassung der Philosophie ist nicht die besondere Navilles. Sie findet sich schon oft vor ihm und ist die traditionelle. Vor allem ist es die Philosophie als die Wissenschaft von der Einheit, die sehr häufig als die absolute Philosophie hingestellt wird. Heutigen Tages betrachtet es die neue Schule in Frankreich, unter deren Hauptvertretern H. Bergson ist, als eine logische Notwendigkeit, die Wissenschaft reinlich von der Philosophie zu scheiden. Die ganz modernen Philosophen halten es für unmöglich, die Philosophie einer vollkommenen Wissenschaft zu assimilieren, weil zwischen der Wissenschaft und der Philosophie nicht nur ein Unterschied dem Umfang, sondern dem Wesen nach besteht. Die Philosophie, genauer gesagt (dabei ist von den sogenannten philosophischen Wissenschaften, als der Psychologie, der Theorie der Wissenschaft, der Logik, der Ethik und Religionswissenschaft abzusehen), geht einfach auf das zurück, was man seit langer Zeit die Metaphysik genannt hat. Nun hat aber die Metaphysik, die die Erkenntnis der ersten Ursachen, des Zwecks und Wesens des Universums ist, nach gewissen modernen Philosophen einen ganz anderen Weg der Erkenntnis zu gehen als die Wissenschaft oder die Wissenschaften, da die Wissenschaften die Beziehungen der Dinge untereinander zum Gegenstand haben, während die Metaphysik das Ding an sich zum Gegenstand hat. Es besteht

ein Wesensunterschied zwischen den Objekten der Einzelwissenschaften und dem der Metaphysik. Darum mag die von Naville gemachte Definition der Philosophie heute etwas veraltet erscheinen, der gegenüber die Auffassung der modernen Schule vielleicht dazu bestimmt ist, die Philosophie zu reformieren.[1])

b. Die philosophischen Lehren und Systeme.

Als Ergänzung zu seiner Definition der Philosophie macht Naville einen Unterschied zwischen den Philosophien und den Systemen der Philosophie, die uns seine Auffassung, die er von der Geschichte der Philosophie hatte, enthüllt: „Die Philosophie ist ein Studium, das, wie alle Studien, zu einem oder dem anderen der drei Resultate: Affirmation, Negation oder Zweifel kommen kann.[2]) Ich nenne Philosophie eine sich auf das Prinzip des Universums erstreckende Forschuug, ohne Rücksicht auf das Resultat. Ein philosophisches System ist das Resultat einer Forschung, deren Ziel es ist, zu einer Determination des ersten Prinzips zu gelangen, und die infolgedessen seine Existenz voraussetzt. Es existiert ein bemerkenswerter Unterschied zwischen einer Forschung, die sich auf die Existenz eines Prinzips erstreckt und die zum Zweifel oder der Negation führen kann, und einer Forschung, die sich auf die Determination dieses ersten Prinzips erstreckt, dessen Existenz man zugibt. Man könnte daher sagen: das System Epikurs und die Philosophie (nicht das System) des Carneades; das System Descartes und die Philosophie Bayle's; das System Hegels und die Philosophie Kants. Es ist das zweifellos eine Wortfrage; aber diese Wortfrage birgt den Hinweis auf zwei divergierende Wege des Denkens. Auf dem einen sucht man das Objekt einer angenommenen Äffirmation zu bestimmen,

[1]) Siehe: L'Evolution Créatrice de H. Bergson. L'Erreur philosophique de F. Grandjean.

[2]) La Définition de la Philosophie p. 162.

auf dem andern erklärt man diese Affirmation für falsch oder zweifelhaft.[1])

Die Trennung, die Naville zwischen den Systemen und den negativen Philosophien macht, scheint nicht sehr gerecht. Man könnte Naville entgegen halten, daß man System jede methodische Auffassung nennt, die ein Philosoph für die Wirklichkeit in Vorschlag bringt, diese Auffassung mag nun affirmativ oder negativ sein. Naville gebraucht nicht den Ausdruck Lehren (doctrines), dessen man sich heute bedient, um die grossen allgemeinen Theorien zu bezeichnen, die eine der drei großen philosophischen Disziplinen betreffen: die Erkenntnis, die Moral und die Religion. Er gebraucht statt dessen das Wort System, das er auch in dem gewöhnlichen Sinne verwendet und so eine Verwechslung zwischen zwei ziemlich verschiedenen Dingen möglich macht.

Er unterscheidet also drei affirmative Systeme: den Materialismus, Idealismus und Spiritualismus. Das, was er negative Philosophien nennt, sind die Doktrinen, die die Möglichkeit einer vollständigen Erkenntnis nicht bejahen: so der Skepticismus, der Traditionalismus, der Positivismus, der Dualismus, der Kriticismus, der Mysticismus und der Eklekticismus.

Unter diesen Lehren ist einzig der Skepticismus eine wirklich negative Doktrin, da er deutlich erklärt, daß es unmöglich sei, etwas zu erkennen, es sei, was es wolle. Aber Doktrinen wie dem Positivismus, Kriticismus, Mysticismus und Eklekticismus möchte ich keine negative Qualität zuerkennen, denn sie enthalten alle zum Teil wirklich Affirmatives.

Der Kriticismus und der Positivismus leugnen nur eine metaphysische Erkenntnis, aber sie bejahen sehr kategorisch die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis, die allein wert ist, in Erwägung gezogen zu werden.

Man kennt die Ideen Kants und Auguste Comte's über den Wert der Metaphysik und der Wissenschaft. Was

[1]) La Définition de la Philosophie § 85 p. 162.

den Mysticismus anlangt, so bejaht auch er die Möglichkeit der Erkenntnis, ja einer vollkommenen Erkenntnis des Realen, mit Hilfe einer Offenbarung oder übersinnlichen Wahrnehmung

Auch der Eklekticismus ist eine Bejahung der Erkenntnismöglichkeit, da er nicht auf die Spekulation verzichtet, sondern nur darauf, neue Systeme aufzustellen, indem er sich damit begnügt, die existierenden Systeme zu kombinieren.

Der von Naville gemachte Unterschied zwischen affirmativen und negativen Philosophien rechtfertigt sich also nicht.[1])

Indessen, stellen wir uns genau auf den Standpunkt Ernest Navilles, so können wir den von ihm gemachten Unterschied verstehen. Ist in der Tat die Philosophie die Erforschung der Einheit im Universum, so läßt sich dieser Terminus auch auf die Systeme anwenden, die sich dies Forschen zum Ziel setzen, ohne zu einem positiven Resultat zu gelangen. Wenn der Name System ein Ganzes von wohlgeordneten Conceptionen und Deduktionen bezeichnet und eine Harmonie und eine positive Einheit zum Ziel hat, so wird man, wie es Naville tut, den Namen System den Philosophen vorbehalten, die aufbauen und bejahen und ein einheitliches und vollständiges Bild des Universums darbieten. So läßt sich die Unterscheidung, die Naville macht, rechtfertigen.

c. Logik der Hypothese.

Im Jahre 1844 bei Beginn seiner philosophischen Untersuchungen gab sich Naville Rechenschaft davon, daß man in Abhandlungen über Logik und Methodik das wahrhaft bewegende Prinzip für die Fortschritte der Wissenschaft, den Akt der Voraussetzung, vergißt.

[1]) Eine eingehendere Behandlung des Navilleschen Dualismus findet sich in dem Kapitel „Der Spiritualismus Ernest Navilles."

Er vermochte festzustellen, daß die Wissenschaft nur einen Schritt vorwärts macht mit Hilfe der wahren Methode d. h. durch die Anwendung richtiger Voraussetzungen; daß aber die Theorie der Wissenschaft hier sich durchaus nicht in Übereinstimmung mit dem wirklichen Gang der Wissenschaft befindet. „Was besitzen wir an unmittelbar Gegebenem, an ursprünglichen Elementen unseres Wissens?“,[1]) fragt Naville und antwortet darauf: „Die sinnliche Wahrnehmung, d. h. die Erkenntnis der materiellen Phänomene und die psychische Wahrnehmung, d. h. die Erkenntnis geistiger Vorgänge, deren Schauplatz unsere Seele ist, die Axiome und die Gesetze der Vernunft, schließlich den Hang, nach Klassen, Gesetzen, Ursachen und Zwecken zu suchen, d. h. die Postulate der Wissenschaft.“

Wissenschaften erkennen. Die Theoreme bewahrheiten sich durch den einfachen Vernunftschluß; aber bevor man ihre Richtigkeit nachweisen kann, muß man sie ersinnen: sie haben aber nicht teil an dem unmittelbar von der Vernunft Gegebenen.

Um irgend eine Wahrheit zu begründen, die nicht ein einfaches, gegebenes Faktum oder ein rein logisches Element ist, muß der Geist Voraussetzungen machen, bemerkt Naville. Nach ihm ist der Akt der Voraussetzung eine Anticipation des Denkens[2]) und diese Anticipation ist das Produkt einer individuellen Spontaneität. Claude Bernard, Liebig, Chevreul, Whewell und lange Zeit vor ihnen Galiäi haben ausdrücklich den Platz der Hypothese in der Wissenschaft erkannt, aber niemand vor Naville hat die allgemeine Tragweite dieser Tatsache gekennzeichnet und ihre Konsequenzen aufgezeigt. Das Vorhandensein der Hypothese in allen Elementen der Wissenschaft, ohne Ausnahme, zu behaupten, ist die neue These Navilles gewesen.

Das Resultat dieser Arbeit ist zum großen Teil in der „Revue philosophique“ (Juli 1876, September 1877) veröffentlicht worden.

---

[1]) La Logique de l'Hypothèse p. 11.

[2]) La Logique de l'Hypothèse p. 10.

Der Zweck seiner Deduktionen war keineswegs die Ermunterung zu einem praktischen Gebrauch der Hypothese in der Wissenschaft. Er wollte die Stellung der Hypothese kennzeichnen, um den Gelehrten das klare Bewußtsein der von ihnen angewandten Methode zu geben und sie selbst aufmerksam auf ihre Mißbräuche zu machen:

Die Logik der Hypothese verhindert, daß wir vergessen, daß unsere wissenschaftlichen Ideen im Ursprung nur Vermutungen sind und keinen anderen Wert haben als den, den sie selbst durch die experimentale Bestätigung gewinnen.

Naville zeigt, daß es bei der Lösung jeder wissenschaftlichen Frage drei Operationen gibt: Beobachten Voraussetzen, Kontrollieren. „Der Unterschied zwischen den Wissenschaften entsteht nicht durch die Methode, die in ihren drei wesentlichen Operationen: Beobachten, Voraussetzen, Kontrollieren, dieselbe bleibt; sie entsteht durch die Art der Beobachtung und des Kontrollverfahrens", sagt Naville. „Les hypothèses peuvent devenir selon le résultat du contrôle auquel elles sont soumises, des vérités certaines, des affirmations probables à divers degrés."[1])

Jedes Mal, wenn man eine Tatsache zu erklären sucht, so ist es die Beobachtung, die zur Untersuchung anreizt; der Vernunftschluß vermittelt die Erklärung, aber das Prinzip der Erklärung muß immer vorausgesetzt werden. Die Beobachtung ist das Resultat der freiwilligen Tätigkeit des Geistes. Der Geist bleibt, um zu beobachten, in Bezug auf das gedachte Objekt passiv, aber er entfaltet seine besondere Tätigkeit, um die Existenz des von ihm wahrgenommenen Objekts festzustellen oder die Realität der Empfindung, die er soeben gehabt hat.

Sobald die Beobachtung einen wissenschaftlichen Charakter annimmt, ist sie von der Induktion untrennbar.

Die Kontrolle (Nachweis der Richtigkeit) der Hypothesen besteht in einem direkten und vollständigen Beweis, der den erwiesenen Behauptungen den Charakter für unser

---

[1]) La Logique de l'Hypothèse p. 6.

Denken notwendiger Wahrheiten gibt. Ist die Richtigkeit einer Hypothese durch die Gleichförmigkeit ihrer Consequenzen und der Tatsachen nachgewiesen, so wird sie für wahr gehalten; aber sie ist nicht erklärt worden in dem Sinne, daß sie an vorausgehende Wahrheiten angeschlossen worden, aus denen man sie logisch deduzieren könnte. Die Wissenschaft macht einen Schritt weiter, wenn sie, nachdem sie eine Hypothese als richtig nachgewiesen, sie durch das Band des Vernunftschlusses an zuvor begründete Wahrheiten anknüpft.

Jede Wahrheit ist in ihrer ersten Form eine Hypothese, die nur Wert hat, wenn ihre Richtigkeit nachgewiesen, und die, wenn sie bewiesen, sei es ein Theorem, sei es ein Gesetz oder die Determination einer Gattung, eines Grundes oder eines Zweckes wird. „L'embryogénie de la science doit donc établir qu'on n' a fait ni ne fera jamais aucune découverte autrement que par une supposition et que la présence continuelle de l'acte de supposer est dans tout le travail de la pensée.“ [1]) „Der geschichtliche Grund für den Mißkredit der Hypothese ist der Rationalismus und Empirismus“, sagt Naville. Diese beiden Methoden stimmen in der Verkennung der Spontaneität des individuellen Denkens, dessen Produkt die Hypothese ist, überein. Naville verteidigt mit Hilfe glänzender Beispiele die Stellung der Hypothese in der mathematischen Beweisführung, indem er entwickelt, daß die Wahrheiten, zu denen die Vernunft mit Hilfe universaler und notwendiger, ihr eigener Prinzipien gelangt, absolute Wahrheiten sind. Die Vernunft schafft sie nicht, sie entdeckt sie, aber sie entdeckt sie nicht durch Reflexion, sondern durch das Genie.

„L'esprit humain ne parvient pas à la vérité en marchant, sans quitter le sol, dans les voies de l'induction ou de la déduction. Il faut qu'il use de ses ailes pour se poser sur des sommets auxquels aucun sentier ne conduit. Telle est la vertu de l'hypothèse.“ [2])

[1]) La Logique de l'Hypothèse p. 13.
[2]) La Logique de l'Hypothèse p. 23.

Noch weniger schafft das Bewußtsein die Prinzipien, noch die Wahrheiten. Die absoluten Wahrheiten, bezeugt durch die Erfahrung und das Bewußtsein, sind unabhängig von der Erfahrung und dem Bewußtsein. Die Angaben, die der Empirismus der Beobachtung allein zuschreibt, entstammen immer einer Kombination der Erfahrung mit den Gesetzen der Vernunft; denn die Gesetze der Vernunft sind selbst in den elementarsten Wahrnehmungen wirksam.

„L'observation pure, si elle pouvait produire quelque chose, ne fournirait jamais que des faits égrenés, sans lien, sans rapport entre eux.[1])

Die erste Aufgabe der Logik ist, die Stellung, die der Akt der Voraussetzung bei dem Aufbau der Wissenschaft einnimmt, zu erkennen. „Si nous passons aux sciences des faits, nous rencontrons partout l'hypothèse, soit dans l'établissement des classes et des lois, soit dans la détermination des causes et des buts,“[2]) sagt Naville; und mit einer Fülle von Beispielen gelingt ihm in der Tat der Nachweis, daß der Gelehrte bei seinen Forschungen nach Klassen mit Mutmaßungen oder Konjekturen beginnt; darauf sucht er und schließlich, wenn er auf dem Wege einer wirklichen Entdeckung ist, findet er. „Ce qui prouve jusqu'à l'evidence le caractère hypothétique des classifications, c'est la nécessité absolue des classifications provisoires.“[3]) Es gibt nach Naville Fälle, wo die auf die Klassen bezüglichen Voraussetzungen empfänglich sind für einen unmittelbaren und absoluten Beweis. Aber der häufigste Fall, sowohl in der Physik, als in der Naturgeschichte, ist der, daß die Hypothesen nicht empfänglich sind für eine unmittelbare Beweisführung, sondern, sofern sie wahr sind, die Grade einer wachsenden Wahrscheinlichkeit durchlaufen. Indem Naville die Rolle aufzeichnet, die die Hypothese bei der Erforschnng der wissenschaftlichen Gesetze spielt, hat er

[1]) La Logique de l'Hypothèse p. 21.
[2]) La Logique de l'Hypothèse p. 29.
[3]) La Logique de l'Hypothèse p. 32.

die Anwendung der wahren Methode: Beobachten, Voraussetzen, Kontrollieren, sicher begründet. Ein Gesetz setzt einen Grund voraus; denn die Gesetze sind keine Gründe und Gründe sind keine Gesetze. Das nimmt man nur kraft der Hypothese wahr, die uns zugeteilt worden und spontan in Aktion tritt; man könnte also die Hypothese nicht entbehrlich machen, indem man auf das Causalitätsprinzip zurückginge.

Ex nihilo nihil.

Es gibt zwei Klassen von Ursachen:

1. Ursachen, die in ihrer Aktion einem absoluten Determinismus unterworfen sind.
2. Ursachen, die aufgefaßt werden, als ob sie ein Element der Freiheit enthielten. In dem Gebiet der Wissenschaften, die den Menschen zum Gegenstand haben, figuriert unter den Ursachen der Wille.

Da für Naville die Freiheit des Menschen eine wesentlich relative ist, entstehen die Willensentschlüsse bei Vorhandensein verschiedener Impulse oder Antecedentien, die die Wissenschaft zu erkennen sucht, und es geschieht fast immer auf dem Wege der Hypothese, daß man zur Erkenntnis der Ziele gelangt, die die Willensakte verständlich macht.

Die Hypothese ist, nach Naville, nicht das Resultat einer passiven Receptivität, aber ebensowenig das Resultat eines Willensaktes. Nichts läßt sich hinzudenken zur Natur der persönlichen Intelligenz. Die schöpferische Funktion der Intelligenz scheint also einen individuellen und angeborenen Charakter zu haben. Das philosophische Genie ist immer als absolut individuell und unübertragbar erschienen. Das Genie ist, wie Prévost bemerkt, eine zusammengesetzte Fähigkeit. Im Gebiete der Kunst setzt es die Einbildungskraft voraus, die Bilder oder Töne kombiniert und den Geschmack, der unter diesen verschiedenen Kombinationen eine Auswahl trifft, aber an sich ist es etwas Besonderes: das Vermögen, die Schönheit zu schaffen. Die gleichen Elemente finden sich wieder bei dem wissenschaftlichen Genie. Mit der Einbildungskraft oder dem Vermögen,

Ideen zu kombinieren, muß man das Urteil oder den Sinn für das Wahre verbinden, der in der Wissenschaft das ist, was der Geschmack im Gebiete der Kunst. „Entre les hypothèses en nombre indéterminé qui peuvent s'offrir à la pensée, il faut savoir choisir, par une sorte d'instinct de l'intelligence, celles qui sont dignes d'être soumises à l'épreuve des vérifications régulières.“ [1]) Die unmittelbare Erkenntnis der Wahrheit setzt also außer dem Vermögen der Erfindung und des Urteils, die ihre notwendigen Bedingungen sind, ein persönliches Element voraus, dessen Ursprung nachzuweisen uns nicht gelingen dürfte. „Dieses persönliche Element, das das eigentliche Genie ist, ist gebunden an das allgemeine Faktum der Individualität“, [2]) sagt Naville kurz. Die Individualität erscheint mit den ersten Manifestationen des Lebens, da die von der gleichen Pflanze hervorgebrachten Samen nicht identisch sind, wie es die Moleküle eines einfachen Körpers sind, und die Individualität findet sich auf allen Stufen im Reiche der Lebewesen, von der Pflanze bis zum Menschen.

„La pensé personnelle ne peut rien construire de solide sans les conditions de la science; mais la science ne naît pas de ces conditions; elle résulte de l'oeuvre de génie, et le génie est toujours personnel.“ [3])

So macht die Logik der Hypothese den Wert der Individualität offenbar. Es ist nicht notwendig, noch besonders auf die Bedeutung aufmerksam zu machen, die dieser Gedanke für die Psychologie hat.

Die drei Termini also: Beobachten, Voraussetzen, Kontrollieren, die Naville der wissenschaftlichen Tätigkeit zugrunde legt, sind in seinen Augen nicht von gleicher Bedeutung und will er allen dreien nicht den gleichen Wert zuerkennen. Zwei unter ihnen, der erste und letzte, sind schon früher von mehreren Philosophen als notwendig aufgestellt worden. Francis Bacon, der Begründer der

[1]) La Logique de l'hypothèse p. 208.
[2]) La Logique de l'hypothèse p. 209.
[3]) La Logique de l'hypothèse p. 261.

modernen wissenschaftlichen Methode, hatte schon die Notwendigkeit, zu beobachten und das Beobachtete zu verarbeiten, erkannt, sofern man eine Arbeit von wirklich wissenschaftlichem Werte leisten wolle. Nach ihm war Descartes auf der Notwendigkeit einer strengen Beobachtung bestanden, indem er diese ganz zu einem Teil einer vorläufigen Voraussetzung machte.

Für Descartes begann die wissenschaftliche Arbeit mit einer Deduktion aus aprioristischen Prinzipien und mit Hilfe der Regeln der reinen Vernunft, die er für unfehlbare hielt, kam er dazu, die wissenschaftlichen Wahrheiten festzulegen, bevor er sie durch die Erfahrung zu erkennen vermochte. Und da die Natur nach den Gesetzen der Vernunft gebildet war von einem Gott, der die reine Intelligenz selbst ist, mußten sich die Phänomene der Natur in einer vollkommenen Uebereinstimmung mit den Deduktionen der Vernunft befinden, so daß die Kontrolle oder der Nachweis der Richtigkeit fast überflüßig war. Für Descartes hatte auch die Voraussetzung sicherlich eine große Bedeutung, aber ihr Charakter war rein rationell und „determiniert." Der Gelehrte formte nach Descartes seine Hypothesen kraft absoluter Gesetze, denen sein Geist nicht entschlüpfen konnte. Stellte sich durch Zufall die Hypothese als falsch heraus, so kam das daher, weil der Gelehrte mangelhafte Schlüsse gezogen hatte.

Für Descartes ist also der Akt der Voraussetzung rein determiniert und obwohl er bei der wissenschaftlichen Forschung an erster Stelle steht, kann sein Wert doch nicht als unschätzbar, noch als aus der Individualität des Philosophen hervorgegangen angesehen werden. Die Freiheit und Spontaneität des schöpferischen Akts existiert für Descartes noch nicht und sein Determinismus, der auch der seiner Zeit und des ganzen Rationalismus ist, hat ihn daran verhindert, die wahre Natur des die Hypothesen schaffenden Vermögens zu erkennen.

Nach Descartes hat Auguste Comte die Theorie der Wissenschaft aufgenommen und hat die ganze Notwendig-

keit einer streng experimentellen Methode gezeigt. Aber in dem System Auguste Comtes verliert die Hypothese jeden Wert und jede Bedeutung und von den drei oben angeführten Termini behält er nur die Beobachtung und den Wahrheitsbeweis (Kontrolle.)

Ebenso ist es bei der ganzen modernen Philosophie bis auf Naville. Selbst Kant hat fast ganz die Rolle der Hypothese verkannt und hat dieser wesentlichen geistigen Operation nur einen geringen Platz unter seinen zwölf Kategorien eingeräumt. Uebrigens glaubte Kant nicht an die Freiheit und Spontaneität der reinen Vernunft und so konnte auch er die wahrhaft freie, spontane und individuelle Natur des Voraussetzungsaktes nicht erkennen.

Es ist also Naville, der als erster die Wichtigkeit der Voraussetzung erfaßt hat und erkannt, daß die Beobachtung und Kontrolle fruchtlos bleiben würden ohne das Vermögen, vorauszusetzen, das auch das Vermögen, zu entdecken und zu erfinden ist und das allein die menschliche Erkenntnis Fortschritte machen läßt.

Naville sah, daß die von seinen Vorgängern in Vorschlag gebrachte wissenschaftliche Methode rein passiv war und nichts Neues hervorbringen konnte, weil sie überhaupt nichts zu schaffen vermochte.

Er hat den ganzen Anteil der individuellen Produktion, der spontanen Schöpfung erkannt, die Eingang hat in die einfachsten Untersuchungen der strengsten Experimentalwissenschaften. Diese Schöpfung, die rein das Werk des menschlichen Gehirns ist, führt in die Natur ein Element ein, welches sich ohne Zweifel schon im latenten Zustand darin befindet, aber welches durch einen Akt der Divination und tiefer unmittelbarer Erkenntnis entdeckt werden muß. Dieser Akt nimmt keineswegs von einer rein rationellen Deduktion, noch von einem Experiment seinen Ausgang. Er ist von einer andern Art als die reine Vernunft und die reine Erfahrung, und darum vermögen der Rationalismus und der Empirismus nicht die Bedeutung der wahren Natur der Hypothese zu erkennen. Diese beiden Doktrinen sehen

bei der wissenschaftlichen Forschung das Gegebene, das Passive und ignoriren das, was gibt, das, was aktiv ist und die intellektuelle Tätigkeit befruchtet.[1])

d. Die Rolle des Zeugnisses.

Naville hat als einer der Ersten unter den Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts die Wichtigkeit dieser Frage, der Frage des Zeugnisses, für die Experimentalpsychologie erkannt. Er hat die Rolle des Zeugnisses zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht, die als Grundlage für die Arbeiten über diese Frage der Psychologie dienen kann.

Das Zeugnis soll nach Naville neben der persönlichen Erfahrung und der Vernunft einen Platz einnehmen als eine dritte Quelle der Erkenntnis und diese Quelle ist von ganz besonderer Bedeutung.[2])

In der Psychologie und Ethik sind absolut neue Wahrheiten selten; die Fortschritte der Wissenschaft bestehen größtenteils darin, Ideen zu entwickeln, die sich schon im Keime in der Vergangenheit vorfinden, indem sie deren Stellung bezeichnet und ihre Tragweite bestimmt. Naville scheinen die Geisteswissenschaften in der Art einen Fortschritt machen zu müssen, daß sie die logische Bedeutung des Zeugnisses feststellen, d. h. indem sie den Platz, den es nicht allein bei der Erkenntnis, sondern auch bei den allgemeinen Funktionen des Denkens einnimmt, bezeichnen.

Das Zeugnis erstreckt sich auf Tatsachen und nicht auf Ideen. Es fällt also unter die Kategorie der von anderen gemachten Erfahrungen und enthält infolgedessen ein Element, das anders ist, als unsere persönlichen Wahrnehmungen. Dieses Element ist der Glaube, den wir den

[1]) Logique de l'hypothèse. Destruction du Rationalisme et de l'Empirisme p. 273.

[2]) Importance du Témoignage, appendice I. (Paris 1893.)

Versicherungen unserer Mitmenschen schenken. Dieser Glaube hat verschiedene Grade, von der einfachen Wahrscheinlichkeit bis zur Gewißheit. Der geschichtliche Ursprung des Glaubens an das Zeugnis besteht nicht in einer Anwendung von Vernunftschlüssen oder einer überlegten Induktion; denn sein Charakter ist vom Beginn des menschlichen Lebens an ein rein instinktiver.

Das Zeugnis ist eine Erkenntnisquelle, die auf keine andere zurückgeführt werden kann. Ihre Bedeutung zu begründen, ist ein Leichtes. „Wieviel ungezählte Dinge glauben wir, ohne sie gesehen zu haben“,[1]) sagt der heilige Augustinus. Es ist klar, daß für die Geschichte das Zeugnis allein den wissenschaftlichen Stoff liefert, indem sich das Vergangene jeglicher persönlichen und unmittelbaren Feststellung entzieht. Die Wissenschaft der Geographie beruht fast ausschließlich auf dem Zeugnis. Die mittels der Sinne gemachten Beobachtungen sind die Grundlage der Physik und der Naturwissenschaften; aber bei dem Gebrauch der Sinne sind Irrtümer möglich. Ein vorsichtiger Beobachter läßt oft durch einen andern das Resultat seiner Wahrnehmungen kontrollieren. Was er gehört oder gesehen zu haben meint, kann ein Element der Täuschung enthalten. „Il lui importe de constater que ses perceptions sont vraies, c.à.d. quelles n'ont pas simplement un caractère personnel qui permet toujours la doute, mais un caractère humain.“ [2])

Für Naville tritt das Zeugnis nicht nur zu der individuellen Erfahrung und der Tätigkeit der Vernunft hinzu, sondern es wirkt dabei fast immer als ein wesentlich vermittelndes Element.

Wie können durch geistige Verwirrung entstandene Irrtümer zerstört werden, wenn eine persönliche Richtigstellung unmöglich ist? Durch das Vertrauen in das Zeugnis der anderen und durch kein anderes Mittel.

Einzig die Halluzinationen des Irrsinnigen können durch das Zeugnis der andern nicht zunichte gemacht

[1]) Bekenntnisse. Buch VI. Kap. V.

[2]) Importance du Témoignage, p. 297.

werden, denn der Irrsinnige verliert jedes Vertrauen in die Wahrheit des Zeugnisses.

Die persönlichen Wahrnehmungen sind nur eine sichere Quelle der Erkenntnis, wenn sie sich mit den Wahrnehmungen der Allgemeinheit in Uebereinstimmung befinden. Das Zeugnis spielt also bei den rationellen wie bei den subjektiven Wahrheiten eine vermittelnde Rolle. Es hat ebensoviel Wert und Bedeutung für die Wissenschaft als für das intellektuelle, moralische und praktische Leben. Es ist eine notwendige Bekräftigung unserer Gedanken und Meinungen und es stellt das Gleichgewicht zwischen unserem Bewußtsein und dem unserer Mitmenschen her.

Aus diesen Erwägungen kann man Folgerungen für die Pädagogik ableiten. Eines der wesentlichen Ziele der Erziehung ist, die geistige Individualität zu bilden, d. h. das Kind, das zuerst nur die Gedanken anderer ohne Prüfung übernimmt, so weit zu bringen, daß es einen Gedanken hat, der ihm als Resultat einer persönlichen Arbeit selbst gehört.

Aber die Individualität muß ihren Ausgleich finden durch die Rücksicht auf andere Individualitäten, die uns umgeben und darf sich nicht über sie hinwegsetzen und sie mißachten. Die Erziehung hat darauf hinzuwirken, daß das Kind das Bedeutende seiner Umgebung achten lerne und Meinungen der Leute, die vor ihm gelebt haben oder die gleichzeitig mit ihm leben. Der absolute Individualismus, das ist die Isolierung des persönlichen Denkens und die Verachtung unserer Mitmenschen, ist gefährlich und unmoralisch. Er befindet sich in Widerspruch mit der menschlichen Natur und hat die Auflösung der Gesellschaft zur Folge.

Das sind die Ideen Navilles über die Rolle des Zeugnisses. Durch ihre Richtigkeit haben sie gar manche moderne Arbeit auf dem Gebiete der Experimentalpsychologie zu beeinflußen vermocht; denn Naville zeigt hier Fähigkeiten eines wahren Psychologen, dessen Geist sich keinem Zweig der Philosophie verschloß.

II. Teil.

Psychologie und Ethik.

a) Geist und Materie.

b) Die Freiheit des Willens.

c) § 1. Das Gute und das Böse.

§ 2. Die Sittengeschichte der Menschheit.

a. Geist und Materie.

(La matière et l'esprit.)

Um ein vollständiges System zu bieten, wollte E. Naville eine persönliche Theorie über die physische Welt und über das sich jedem Philosophen aufdrängende Problem der Materie geben.

Er zögert nicht, die Auffassung, wie sie der Dualismus von der Materie hat, zu übernehmen. Zu sehr Intellektualist, verzichtet er nicht, diese Materie auch zu begreifen und zu erklären, aber zu gleicher Zeit ist er zu sehr Spiritualist, um sie nicht als vollkommen unzulänglich und an sich unverständlich aufzufassen.

Nach ihm ist die Materie totale Starrheit, totale Passivität. Sie ist einfach der Stoff der Phänomene und läßt sich vom Geist bearbeiten und gestalten. Die Physik, die alles durch die Modifikationen der Materie erklären wollte, würde eine Absurdität sein. Gewiß gibt es etwas, das modifiziert wird, aber es gibt auch etwas, das modifiziert und das ist das Wichtigere von beiden. Im Geist ruht die einzige wahre Erklärung der Phänomene der physischen Welt.

Die Auffassung Navilles erinnert sehr an die des Aristoteles. Es ist bei diesen beiden Philosophen der gleiche strenge Dualismus, der klar Aktives und Passives, Geist und Materie von einander trennt.

Naville definiert demnach die Materie durch den Gegensatz zum Geist als eine rein rationelle Auffassung und gibt ihr die Qualitäten, die sich aus ihrem passiven

Charakter herleiten lassen, und geht von da aus über zum Studium der modernen physikalischen Gesetze, wie sie von der Vernunft gefolgert und durch die Erfahrung bestätigt werden können.

Ernest Naville teilt die Physik in drei Teile: La physique ancienne, la physique moderne, la physique contemporaine.

Seine die beiden ersten Teile betreffenden Ideen haben eine hervorragende und sorgfältige Darstellung in seinem Buche „La Physique moderne" gefunden; der dritte Teil wird kurz behandelt in seinem letzten Buche „Les Philosophies affirmatives."

Den Unterschied zwischen der modernen und älteren Physik hat Ernest Naville in folgender Weise präzisiert:

Die ältere Physik, die dem unmittelbar durch die Erfahrung Gegebenen am meisten gemäß ist, setzte für jede Klasse unterschiedlicher Phänomene besondere Gesetze voraus. Jede neue Tatsache suchte so ein neues Erklärungsprinzip in die Wissenschaft einzuführen. Dieser Auffassung steht die der modernen Physik gegenüber, für die alle Erklärungen zurückgehen müssen auf die Prinzipien der Mechanik, wodurch das Denken ganz bestimmte und der Zahl nach begrenzte Ausgangspunkte hat.[1])

Eine Physik, die bei verschiedenen Klassen von Phänomenen wie bei primitiven und weiter nicht reduzierbaren Tatsachen stehen bleibt, und eine Physik, die den ganzen objektiven Teil der Phänomene auf durch mathematische Formeln zum Ausdruck gebrachte Bewegungen zurückführt, das sind die beiden Formen, in denen die Verschiedenheit der alten und der modernen Wissenschaft zum Ausdruck kommt. Den gleichen Unterschied macht H. Bergson in seinem Werk „Evolution Créatrice." Ist unsere Physik auf dem rechten Wege, so muß es am Ende der Wissenschaft von der Materie gelingen, alle Erklärungen mittels der Körperformen, der Bewegung und der Kommunikationsgesetze der Bewegung zu liefern.

---

[1]) La Physique moderne. p. 22.

In der modernen Physik[1]) unterscheidet Naville fünf wissenschaftliche Modi, entsprechend der Art, die besondere Natur der Phänomene, die das Objekt der Wissenschaft sind, aufzufassen, nämlich:

I. Die mechanische Natur der Phänomene: Die physischen Phänomene an sich betrachtet, losgelöst von ihren Beziehungen zu empfindungs- und wahrnehmungsfähigen Wesen, reduzieren sich auf Bewegungen.

II. Einheit der Materie. Die Bewegung manifestiert sich nur und kann nur aufgefasst werden als ein Modus der Substanz der Körper, die man die Materie nennt.

III. Umwandlung der Bewegungen: Die Beobachtung enthüllt uns nur aktuelle Bewegungen oder einen Zustand der Körper, aus dem unter bestimmten, gegebenen Umständen eine bestimmte Bewegung resultiert. Jede Kraft manifestiert sich durch Bewegungen und jede Bewegung setzt sich in andere Bewegungen differenter Natur um.

IV. Erhaltung der Energie: Man kann an der Hand zahlreicher Beobachtungen es bestätigt finden, daß es in dem Teil des Universums, der unserer Erfahrung zugänglich ist, weder eine Erschaffung noch eine Vernichtung der Materie gibt. Die Quantität an Energie bleibt in dem uns bekannten Teil des Universums immer die gleiche, während die Form der Energie sich unaufhörlich verändert. Unter universeller Energie ist die aktuelle Energie, die sich in Wirkungen manifestiert und die potentielle Energie zu verstehen.

V. Die mathematische Erklärung der Phänomene. Dieser fünfte Modus der modernen Physik ist die unmittelbare Konsequenz aus dem ersten, d. h. die Bestätigung für die mechanische Natur der Phänomene. In jedem Fall setzt er zu seiner vollen Realisation die Umwandlung der Bewegungen und die Erhaltung der Energie voraus, in der Art, daß er, aus dem ersten Modus abge-

[1]) La Physique moderne, p. 5.

leitet, aber die anderen voraussetzend, einen Ueberblick über die Fähigkeit der Wissenschaft darbietet.

Eine Lehre, „L'inertie de la matière“ (Trägheit der Materie), bildet den gemeinsamen Mittelpunkt der fünf Modi der modernen Physik.

„Wenn man fragt“, sagt Naville[1]), „was die Materie an sich ist, so wirft man, wie mit allen derartigen Fragen eine unlösbare Frage auf. Nach der Determination eines Dinges an sich, das losgelöst von allen seinen Beziehungen ist, fragen, das heißt eine in ihren einzelnen Teilen sich widersprechende Frage formulieren, denn die Kenntnis, die wir von einem Dinge haben können, kann immer nur aus der Beziehung resultieren, die dieses Ding zu uns hat. Aber wenn wir die Art studieren, wie sich die Idee der Materie in unserem Geiste bildet, so ist es leicht, ihr Wesen festzustellen, d. h. die Eigentümlichkeiten, die zu ihrer Konzeption genügen und ohne die diese Konzeption ein Nichts sein würde.“

Die Formen der Materie, die uns die Vernunft und die Erfahrung enthüllt, sind die bewegende Kraft und der Widerstand. Der Widerstand setzt den Begriff des Raumes voraus, wie die bewegende Kraft den Begriff der Zeit. Zeit und Raum sind also die Fundamentalbegriffe, die uns das Verständnis der Materie ermöglichen. Eine dritte Form der Materie ist die Trägheit, d. h. die Unmöglichkeit der Materie, sich selbst zu modifizieren. Die Trägheit hat diese drei Negationen zur Folge:

1. Es existiert in der Materie kein psychisches Element.
2. Es existiert in der Materie kein Vermögen, psychische Phänomene hervorzubringen.
3. Es existiert in der Materie kein Vermögen, ihre eigene Bewegung zu modifizieren.

Die Lehre von der Trägheit der Materie ist demnach für Naville der Mittelpunkt für alle Auffassungen der

---

[1]) La physique moderne p. 28.

modernen Physik; und seine Anschauung ist kurz die, daß das Gesetz der Trägheit die Bedingung für die Anwendung mathematischer Gesetze auf die Interpretation materieller Phänomene ist; und wie die ganze Physik die Tendenz zeigt, sich auf mathematische Erklärungen zu reduzieren, so kann man das Gesetz der Trägheit als das am meisten gerechtfertigte bejahen.

Außerdem darf man, versichert Naville, bis auf Weiteres behaupten, daß die Trägheit der Materie gegenüber der Spontaneität der Lebewesen zwischen der Physik und der Biologie eine Grenze zieht, die diejenigen, welche sie nicht für unüberschreitbar halten, wenigstens als unüberschreitbar anerkennen müssen.

Was ist nun dieses Gesetz der Trägheit für Naville? Es ist weder eine Folgerung, die ein verallgemeinertes Faktum der Erfahrung zum Ausdruck bringt, noch eine Deduktion aus klaren rationellen Prinzipien. Ein Axiom ist es sicher nicht. Es kann also nichts anderes sein als eine Hypothese.

Unsere Physik ist ein Ganzes von Hypothesen, die sich bis zu einem gewissen Grade bestätigt finden und nicht eine sichere und vollendete Wissenschaft.

„La Physique moderne“ erschien im Jahre 1883 und sechsundzwanzig Jahre später nimmt Naville in seinem Buche „Les Philosophies affirmatives“ seine Argumente wieder auf, wobei er das Gesetz der Materie aufrecht erhält und Stellung zu den neuen Theorien nimmt, die die neue Aera der Physik kennzeichnen.

Das prinzipiell Charakteristische dieser in der Bildung begriffenen Wissenschaft scheint ihm zu sein: das Auftreten, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, des unendlich Kleinen; die bedeutende Entwickelung der Untersuchungen über die Radioaktivität der Materie; die wachsende Bedeutung des Studiums der Elektrizität. Er scheidet die Materie absolut vom Geiste: „Wenn die Materie allein

existierte, würde der Materialismus nicht existieren."

Naville bekennt sich zu der Anschauung Descartes und entwickelt sie in meisterhafter Weise weiter.

Betrachten wir die Rolle, die Descartes in der modernen Naturwissenschaft spielt.[1])

Descartes muß man die erste Idee der Nebelflockenhypothese zuschreiben. Er läßt die in ihren allgemeinen Zügen überlieferte Theorie von der unmittelbaren Schöpfung der Welt, so wie sie ist, gelten. Er zerstörte die Suprematie des Aristoteles, d. h. die Herrschaft der Scholastik, indem er den Hauptpunkt der alten Naturlehre angriff, die substantiellen Formen oder die realen Qualitäten, die er etwas Abstraktes nannte, das nichts erklärt, sondern „qui ont elles-mêmes besoin d'explication — que nous prenons l'idee en nous-mêmes des proprietés que nous attribuons aux corps."

Auf daß die Wissenschaft möglich sei, ist es notwendig, daß die verschiedenen Qualitäten der Körper aus etwas resultieren, das sich determinieren läßt. Welche klaren und deutlichen Begriffe können wir von den materiellen Phänomenen haben, losgelöst von allen Beziehungen zu den einer Empfindung fähigen Wesen: Die Materie, die Form und die Bewegung.

Die wesentliche Eigentümlichkeit der Materie ist Raum einzunehmen. Aber der Irrtum Descartes war, die Verschiedenheit der Elemente und aller ihrer Composita durch einen rein geometrischen Begriff zu erklären, wodurch er die Grenzlinie zwischen den Naturwissenschaften und der Mathematik verwischte. In der Tat vergißt Descartes, wie Naville sagt, die Idee des Widerstandes im Raume, die der wahre Begriff des Körpers ist. Die unbegrenzte Teilbarkeit, das unleugbare Charakteristikum des Raumbegriffes, läßt sich nicht auf das Element der Körper anwenden, sobald man dies Element als eine Einheit auffaßt.

---

[1]) La Physique moderne p. 161.

Descartes leugnet die ursprüngliche Verschiedenheit der Bewegungen. Für ihn gibt es nur eine einzige ursprüngliche Bewegung, die das Bestreben hat, immer in der Geraden zu verlaufen. Alle physikalischen Phänomene enthalten nichts weiter als die Bewegung. Descartes war der Erste, der das Problem der Kommunikationsgesetze der Bewegnng in seiner Allgemeinheit aufwarf. Er entdeckte das Gesetz von der Brechung des Lichtes und versichert, daß es allein die Bewegung sei, die, je nach den verschiedenen Wirkungen, die sie hervorbringt, bald Wärme und bald Licht genannt wird. Man findet bei ihm den Keim der Wellenbewegungstheorie. Er leugnet a priori die Existenz eines leeren Raumes. Ebenso zerstört er die Lehren der alten naturwissenschaftlichen Schule.

Die sogenannten zweiten oder akzidentiellen Qualitäten, die die Ursachen verschiedener mit den Namen Ton, Farbe, Geruch, Geschmack bezeichneter Empfindungen sind, sind für Descartes Beziehungen zwischen den Bewegungen der Materie und des Geistes. Das ganze materielle Universum wird nur eine Maschine, in der es nichts zu betrachten gibt als die Formen und die Bewegungen ihrer Teile.

„Chercher l'explication méchanique des phénomènes naturels sous la double loi de l'inertie et de la constance de la force, voilà la physique cartésienne et la règle suprême qui est la base de la science contemporaine.“[1])

Die Beziehungen zwischen Seele und Gehirn bleiben bei Descartes ein ursprüngliches Faktum und werden nicht erklärt.

Das Dauernde in dem Werke Descartes, das Naville wohl zu würdigen wußte, besteht in den drei Sätzen: von der mechanischen Natur physischer Phänomene, von der Trägheit der Materie und von der Erhaltung der Energie.

Descartes war der Begründer der modernen Naturlehre und er vervollkommnete die Anschauungen Galilaeis,

[1]) La Physique moderne.

Keplers und Bacons, die alle unter dem Einfluß philosophischer Ansichten gestanden waren.

„Pour établir la science moderne il fallut s'affranchir des autorités scientifiques indues et des prétentions de la méthode a priori. Lorsque cet affranchissement fut opéré, la science moderne prit un rapide essor par l'emploi de la raison, fortifiée par la logique et dirigée par la pensée divine.“ [1]) Sie hat gezeigt, das die Beobachtung der Phänomene allein weder ein Gesetz noch eine Theorie zu liefern weiß; denn die Natur ist, wie Voltaire sagt [2]), stumm, man befragt sie vergebens. Also ist es Sache des Geistes, aber des von der Erfahrung geleiteten Geistes, Fragen zu stellen und darauf zu antworten. Naville hat den Irrtum der Autoren angemerkt, die von einem ursprünglich rein mechanischen Zustand des Universums sprechen, der dann im Lauf der Jahrhunderte auf dem Wege der natürlichen Entwickelung die sogenannten physischen Qualitäten hervorgebracht hat. Eine Entwickelung aber kann nichts hervorbringen, was nicht virtuell schon im Keim enthalten ist. Nun, erklärt Naville, enthält ein rein mechanischer Zustand jedoch virtuell nichts anderes als Transformationen von Bewegungen und in keinem Falle Phänomene anderer Art, wie es die Empfindung ist. Ohne die Existenz empfindender Wesen könnten die sogenannten physischen Qualitäten der Körper, im Gegensatz zu dem reinen Mechanismus, nicht in Erscheinung treten. Das ist die positive Lehre der modernen Wissenschaft.

Das erste leitende Prinzip aller Wissenschaften, sagt Naville, ist die Ueberzeugung, daß die Phänomene nach den Gesetzen des Verstandes bestimmt sind. Das ist für Naville das grundlegende Prinzip, das alle gedanklichen Untersuchungen leitet.

An dieses Prinzip schließt Naville noch vier andere Prinzipien an:

---

[1]) La Physique moderne p. 149.

[2]) Poème sur le désastre de Lisbonne.

1. Das Prinzip der Causalität.

Alles, was entsteht hat einen vernünftigen Daseinsgrund. Jedes Phänomen setzt ein vorhergehendes voraus und diese Aufwärtsbewegung des Denkens hat notwendig eine Grenze.

2. Das Prinzip der Constanz.

Das Problem der Wissenschaft ist, die Veränderlichkeit der Dinge durch die festen, auf den Elementen der unveränderlichen Natur begründeten Gesetze zu erklären.

3. Das Prinzip der Einfachheit.

Es ist kraft dieses Prinzips, sagt Naville, bewußt oder unbewußt, und in einer gewissen Weise instinktiv, daß wir zugeben, daß die Wissenschaft einen Fortschritt macht, wenn sie sich zu höheren Verallgemeinerungen erhebt, d. h. wenn es ihr gelingt, die Zahl der Klassen und die Zahl der Gesetze, die sie zur Erklärung der Phänomene gebraucht, zu reduzieren.

4. Das Prinzip der Harmonie.

Die Harmonie oder die Beziehung der Dinge untereinander in einer hierarchischen Ordnung ist die Manifestation der Einheit in der Vielheit.

Die drei letzteren Prinzipien sind für Naville die Postulate der Naturwissenschaft. Für eine Experimentaldemonstration sind sie jedoch nicht empfänglich. „Ce n'est pas une évidence, c'est une foi“,[1]) sagt Secrétan und Naville fügt hinzu: „L'esprit humain porte en soi le germe de ces principes que l'expérience développe en les confirmant; il marche sous leur impulsion à la rencontre de la nature.“[2])

Die ganze Definition, die Naville von der Materie macht, ist dogmatisch und traditionell. Er zeigt sich darin vielmehr als Rationalist, denn als Empiriker und erschöpft bei weitem nicht alle Formen der Materie. Die Idee, die sich Naville von der Materie bildet, ist ganz und gar aprioristisch nach Art Descartes und der Mathematiker.

[1]) Précis élémentaire de philosophie § 77.

[2]) La Physique moderne p. 145.

Er unterscheidet darin das lebende Element. Diese Auffassung ist von den Physikern heutzutage weit überholt worden.

„Der menschliche Geist trägt in sich den Keim der Prinzipien, die die Erfahrung entwickelt. Diesen Satz muß man hervorheben, denn er resümiert die ganze Physik, ja das ganze System Navilles. Er zeigt, wie Naville sich an die Methode eines Raisonnements a priori hält, die Methode des cartesianischen Dogmatismus, die die modernen Philosophen als zu begrenzt und gefahrvoll erachten. Für die Gelehrten unserer Tage ist alles möglich, selbst das der Vernunft Widersprechendste, und es ist allein die Erfahrung und infolgedessen die Methode a posteriori, die bei den wissenschaftlichen Entdeckungen und Fortschritten wirksam zu sein vermag.

Was den Geist betrifft, so ist dieser für Naville weder reine Intelligenz, wie für Descartes, noch reine Sensation wie für die Sensualisten. Von den drei Vermögen, aus denen der Geist sich zusammensetzt, dem Denken, Fühlen und Wollen, hält Naville mit Maine de Biran das Wollen für das ursprüngliche und wesentliche. „Le vrai caractère spécifique de l'esprit c'est la volonté", sagt Naville mit seinem großen Vorgänger. In der Tat ist „eine Willenshandlung eine Synthese aus den drei Funktionen des Geistes": Zuerst ist der Geist das Vermögen zu handeln — reines Wollen —; dieses Vermögen erstreckt sich auf ein vom Denken erfaßtes Objekt, und schließlich gelangt man vom Vermögen zur Handlung nur unter dem Einfluß des Fühlens.

So schließt sich Naville ganz dem großen Satz Maine de Birans an, den er durch persönliche Argumente bestätigt. Freilich liefert er nicht wie Maine de Biran einen detaillierten Beweis dieser grundlegenden Idee, aber man fühlt wohl, wie in seinem ganzen Werk Naville immer diese Idee sich gegenwärtig hält und wie sie ihn bei seinen metaphysischen, wissenschaftlichen und ethischen Entwürfen inspiriert.

Mit dieser Auffassung des Geistes, die Naville von Maine de Biran übernimmt, verpflichtet er sich ihm und nimmt daraus das Recht, sich als sein Schüler zu erklären, der unmittelbar das Werk des großen Beginners fortgesetzt hat. Diese Auffassung des wollenden Geistes (l'esprit volonté) ist der gemeinsame Zug aller Spiritualisten, die von Maine de Biran herkommen.

Man kann behaupten, daß Naville die wahre Natur des Geistes besser erfaßt hat als die der Materie. Ist seine Definition der Materie unzureichend, wenig originell und ganz rationalistisch, so ist dafür seine Auffassung des Geistes, dank dem Einfluß Maine de Birans, eigentümlich neu und lebendig. Als wahrer Spiritualist kannte Naville nur, was er als die große und bedeutende Realität erachtete, nämlich den Geist.

Man kann bemerken, daß Naville von der Materie und dem Geist eine ganz dualistische Definition gibt. Er stellt zwischen beiden einen Unterschied auf, ebenso absolut und radikal wie Descartes. Indem er die Materie ganz als Trägheit auffaßt und den Geist ganz als Aktivität, bringt er wieder die dogmatischen Unterschiede in die Philosophie und die Schwierigkeiten, die diese im Gefolge haben. Seine Definition der Materie befindet sich ohne Zweifel in Uebereinstimmung mit der von der modernen Wissenschaft formulierten, aber wenn sie vom wissenschaftlichen Standpunkt aus befriedigend ist, so erscheint sie einem heute vom Standpunkt der Metaphysik aus als unvollkommen. Indem er zwischen dem Geist und der Materie eine Schranke aufrichtet, fällt er in die Schwierigkeiten des dualistischen Dogmatismus zurück, die der Monismus unserer Zeit zu überwinden sucht.

b. Die Freiheit des Willens.

Die Logik der Hypothese hat Naville dazu geführt, den vorwiegenden Anteil des Elementes der Freiheit in dem Gebäude der wissenschaftlichen Erkenntnis anzuerkennen.

Er sah nur zwei Arten von Wissenschaft: die deduktiven und die induktiven Wissenschaften. Die letzteren können nur Fortschritte machen und zu neuen Erkenntnissen gelangen mit Hilfe der Hypothese. Und selbst in der rein deduktiven Wissenschaft, in der Mathematik, hat die Fähigkeit, Voraussetzungen machen zu können, im Anfang eine wesentliche und notwendige Rolle gespielt. Man mußte die Deduktionen ahnen, bevor man sie genau ziehen konnte. Es ist wahr, daß die einfache Bewegung des Geistes die Vernunft von Deduktion zu Deduktion bis zu den entferntesten Schlußfolgerungen führen mußte. Und so fehlt in den deduktiven Wissenschaften das charakteristische Element der Hypothese, das die Freiheit des Denkens ist, in jedem Falle, sobald diese Wissenschaften aufgebaut und sie ihre volle Entwickelung erreicht haben.

Aber dieses Element der Freiheit und der intellektuellen Spontaneität manifestiert sich in allen Wissenschaften, die durch die induktive Methode zustande kommen. Sie gehen von einem experimentellen einzelnen und isolierten Faktum aus, das man so oft wieder hervorbringen kann als man will, das aber trotzdem das gleiche einzelne und isolierte bleibt. Um aus diesem Faktum einen allgemeinen Begriff, ein universales Gesetz abzuleiten, muß man es etwas mehr sagen lassen als es selber sagt. Um es zu erklären und dieser Erklärung einen wahren wissenschaftlichen Wert zu geben, der in allen Fällen seine Realität bewahrt, muß man es in dem einen oder andern Sinne interpretieren.

Diese Interpretation kann nur durch eine Wahl, die der Geist trifft, geschehen. Unter allen Möglichkeiten, die sich der Vernunft darbieten und die alle gleichzeitig vermögend erscheinen, ein Faktum zu erklären, muß sich der Geist entscheiden. Das beobachtete Faktum öffnet dem Denken des Gelehrten mehrere Wege, die er alle fast ohne Unterschied gehen kann. Wie kommt es, daß der Geist eine Lösung eher als eine andere annimmt, daß er eine Erklärung unter allen als die einzig zulässige und wahrscheinliche in Erwägung zieht? Das ist es, worin das

Problem der Hypothese eigentlich besteht. Die Fähigkeit etwas vorauszusetzen, ist vor allem eine Fähigkeit zu wählen; und wer Fähigkeit zu wählen sagt, sagt Freiheit. Daß der Geist bei seiner Wahl unter den möglichen Erklärungen einem eigenen inneren Antrieb gehorcht, ist unbestreitbar. Das Genie des Gelehrten, der eine Lösung findet und eine Hypothese formuliert, wird durch sich selber in einer unwiderstehlichen Weise bestimmt. Mag man diesen Trieb der Intention, der Divination oder irgend einem anderen mysteriösen Vermögen zuschreiben, das ist gewiß, daß der erfindende Geist einer Bestimmung folgt, die ihm scheinbar einen Charakter des Unbewußten gibt.

Man könnte also sagen, daß der Geist selbst, wenn er spontan etwas schafft, nicht frei ist, wenn man die Freiheit im absoluten Sinne einer indifferenten Freiheit versteht. Aber diese Freiheit ist eine Chimäre, wie Naville selbst zugibt, und sie würde unbegreiflich sein, wenn sie jemals in Erscheinung treten sollte. Es ist die Freiheit, die eine Autonomie ist, ein Besitz des Wesens durch sich selber, eine Unabhängigkeit in Bezug auf die äußere Realität. Das ist es, was Naville für die einzige vernunftgemäße und wahre Freiheit hält.

Also manifestiert sich diese Freiheit vollkommen in dem Vermögen, Hypothesen aufzustellen. Sie ist ein Wählen unter verschiedenen Motiven, und eben in der Annahme einer bestimmten Lösung, in der Hypothese, offenbart die menschliche Vernunft klar ihren spontanen und freien Charakter.

So führt die Analyse, die Naville von dem Vermögen, Voraussetzungen zu machen, gemacht hat, ihn logischerweise dazu, die Existenz einer Freiheit des Geistes zu bejahen, selbst für die Arbeit, die die determinierteste scheint, selbst für das Werk, das am meisten der Notwendigkeit unterworfen zu sein scheint, für die Tätigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis, die auf den ersten Blick ganz eine strenge Kette von Konsequenzen zu sein scheint.

Indem Naville so die Existenz der Freiheit in der Erkenntnislehre bejaht, kann er von da aus mit noch

größerem Recht die Existenz dieser gleichen Freiheit in den Handlungen des praktischen Lebens, die viel weniger als die reine Wissenschaft der Notwendigkeit unterliegen, anerkennen, und das Studium der Bedingungen, unter denen die Freiheit im Handeln besteht, wird ihm erlauben, auch in der Ethik wie in der Erkenntnistheorie Sätze von einem gleichen Spiritualismus zu formulieren.

Um richtig die Bedeutung zu verstehen, die Naville der Unabhängigkeit des Denkens gibt, ist es von Wichtigkeit, die Natur und die Tragweite des Problems von der Freiheit des Willens zu erfassen, und zu erkennen, was für eine Rolle der Wille in seiner Philosophie spielt. Naville hat seine Theorie der Freiheit auf dem Begriff des Willens und der Aktivität begründet, den Maine de Biran zur Grundlage des Bewußtseins selbst gemacht hatte. So schließt sich vor allem durch seine Theorie von der Freiheit des Willens Naville an seinen großen Vorgänger, der auch sein Lehrer war, an.

Die Behauptung Navilles ist, daß der Mensch ein unmittelbares Gefühl seiner Willensfreiheit hat,[1]) und wenn der Mensch in irgend einem Grade die Freiheit des Willens besitzt, so ist das Subjekt aller psychischen Phänomene, der Geist, ein wahrhaftes Wesen, ein Element und keine Kombination. Also ist die Frage der Freiheit des Willens die der substantiellen Realität des Geistes.[2]) In der Tat hat die Wahl unter den verschiedenen Impulsen nichts Vorhergehendes, dessen notwendiges Resultat sie ist; sie ist der Akt einer anfänglichen Kraft. Eine Kraft nun, die ein Anfang ist, die nicht ein einfaches Agens bei einer Uebertragung ist, sondern etwas Ursprüngliches, ist der höchste Begriff des Seins. Die Kraft zu widerstehen, ist das Wesen der Materie; die Kraft zu handeln, ist der wesentliche Charakter des Geistes. Es geht daraus hervor, daß wir das Bewußtsein von unserem eigenen Sein in dem Maße haben, in dem wir wirklich handelnd tätig sind, d. h. frei,

[1]) A. ag. Q. S. 112.

[2]) Le libre arbitre p. 54, § 17. (Paris 1898.)

und daß in dem Maße, in dem wir nicht handeln, das Bewußtsein von unserem Sein schwächer wird und zu verschwinden strebt.

Wenn man zugibt, daß die Freiheit die höchste Stufe des Seins ist, so kann die relative Freiheit des Menschen nur aus der absoluten Freiheit des Schöpfers hervorgehen. Jedes andere System würde die Freiheit aus etwas ableiten, das untergeordneter sein würde.

Man sagt oft, daß, wenn man ein Ding als Schöpfungsakt erklärt, vom Standpunkt der Wissenschaft aus damit nichts erklärt sei, denn die Wissenschaft verlangt, daß man durch ein vernunftgemäßes Vorausgehendes Rechenschaft ablege über das daraus Gefolgerte. Wenn man bemerkt, daß der Schöpfungsakt unverständlich ist und infolgedessen nichts erklärt, so vergißt man, daß, wenn man die Kette seiner Schlußfolgerungen zurückgeht, die Wissenschaft immer notwendigerweise bei einem Ausgangspunkt anlangt, der nicht verständlich ist, in dem Sinne, daß er nicht zurückgeführt werden kann auf ein Vorausgehendes. Die Natur der Dinge ist aber gewiß kein verständlicherer Ausgangspunkt als der Wille des ewigen Geistes.

Das Wesentliche ist anzuerkennen, daß die absolute Freiheit des Schöpfers einzig allein die relative Freiheit der Kreaturen erklärt. Die Freiheit könnte in der Welt nicht existieren, wenn sie nicht im Prinzip der Welt bestünde.

Die Gegenwart der Idee der Freiheit im Geiste ist ein sicheres psychisches Phänomen. Die Idee eines Elementes der Freiheit ist der Ausdruck einer inneren unmittelbaren Erfahrung. Der Mensch hat das Gefühl seines ursprünglichen Vermögens in der willkürlichen Bewegung seiner Glieder und in der Aufmerksamkeit, einem psychischen Akt, der sich manifestiert in einer Wirkung auf die Organe. Dies Vermögen unter verschiedenen Entschlüssen zu wählen, ist die Freiheit im psychischen Sinne und diese psychische Freiheit ist die Freiheit des Willens, die das Charakteristikum des Geistes ist und die man von der Freiheit der Natur unterscheiden muß, die allen Wesen zukommt.

Ein Wesen ist frei, wenn seine Manifestationen nicht durch äußere Ursachen aufgehalten werden. Alles, was der Mensch tut, außer den rein instinktiven Bewegungen, ist das Produkt seines Willens. Aber den Willen als ein freies Vermögen auffassen, als den alleinigen Schöpfer seiner Handlungen, ihn als eine sogenannte indifferente Freiheit begreifen, das ist ein Irrtum, den ein etwas aufmerksames psychologisches Studium sofort zurückweist.

Eine Willenshandlung bietet sich der Analyse dar. Diese Analyse scheidet zuerst zwei Faktoren: die Impulse und die Wahl. Die Impulse zerfallen in eine große Zahl von Elementen: die ursprüngliche Natur eines Individuums, die durch die Vererbung bestimmt ist, erworbene Gewohnheiten, äußere aktuelle Einflüße. Aber die freie Wahl, sofern sie existiert, läßt sich nicht analysieren; sie entzieht sich jeder Analyse durch ihre eigene Natur; sie hat kein anderes Antezedenz als die Freiheit selbst, d. h. das Vermögen zu wählen. Eine Willensäußerung läßt sich also analysieren, aber eine freie Handlung stellt sich als ein einfacher Faktor dar, der nicht weiter reduzierbar und ein Anfang und wahres Prinzip ist.[1])

Der Wille wird stets gereizt durch Neigung oder Abneigung, die die Elemente der Sensibilität sind und die Impulse ausmachen.

Die Motive sind von Natur sehr verschieden: niedrige, edle, sinnliche, ästhetische, moralische, entstanden durch die Berührung mit den Dingen oder durch die Neigung zu Personen, aber sie haben als gemeinsamen Charakter eine unmittelbare Einwirkung auf den Willen. Ein Wille, der sich bei einem reinen Vorhandensein von Ideen entscheidet, ohne irgend ein Element der Sensibilität, ist ein Faktum, das außerhalb jeglicher Erfahrung steht.

Das Vermögen zu handeln findet sich immer bei Gegenwart von Motiven des Gefühls und des Verstandes und die Motive werden mehr zu wirklich Bewegendem in dem Maße, in dem sie das Verlangen wecken.

[1]) Le libre arbitre. § 32.

Neben die Impulse, die das Verlangen ausmachen, tritt das Pflichtgefühl[1]), d. h. eine Verpflichtung, die eine Beziehung unseres Willens zu einem Gesetz ist, „que nous considérons comme en réglant l'emploi légitime."

Die These des Determinismus ist, daß die Impulse unsere Handlungen in einer notwendigen, fatalistischen Art hervorbringen.

Die These der Anhänger der Willensfreiheit ist, daß wir, verschiedenen Impulsen unterworfen, die Macht haben zu wählen, dem einen zu widerstehen, dem andern nachzugeben. Die menschliche Freiheit ist wesentlich relativ; sie manifestiert sich nur in der Möglichkeit der Wahl unter Reizen, die vor dem Willensakt da sind, weil der Wille sich nicht sein Objekt schaffen kann. Die Idee einer absoluten Freiheit ist die eines Zustandes, worin vor dem Vermögen nichts existiert, ein Wille, der sein Objekt schaffen würde. Die absolute Freiheit liegt außerhalb jeder möglichen Erfahrung und der Mensch besitzt sie sicher nicht.

Die Freiheit muß von der Spontaneität unterschieden werden. Diese ist die natürliche Manifestation eines inneren Entwickelungsprinzips und ist daher in der gleichen Weise genau determiniert.

So unterscheidet Naville zwei Arten von Freiheit, die eine, die natürliche, ist die einfache Möglichkeit, sein Wesen zu realisieren und nach eigenen Gesetzen voll zu manifestieren, die andere, die moralische, ist die freie Wahl unter mehreren Möglichkeiten, die sich darbieten. Diese beiden Arten von Freiheit scheinen auf den ersten Blick einander ganz entgegengesetzt, aber es gelingt Naville, sie dadurch mit einander zu vereinen, daß er sagt, daß die moralische Freiheit nur darum dem Menschen gegeben sei, auf daß er besser seine natürliche Freiheit zu realisieren vermöge.

Die moralische Freiheit findet eine Unterstützung in der Vernunft, die voraussieht, berechnet und die Motive

---

[1]) Le libre arbitre. § 8.

abwägt. Diese Motive können mehr oder weniger edel, mehr oder weniger lobenswert sein. Sie können niederen Trieben widerstehen, vor allem dem des Vergnügens. Besonders eines vermag niederen Trieben die Wage zu halten, nämlich das ästhetische Gefühl, das den Menschen antreibt, zwischen dem Genuß oder dem Nutzen und der Verwirklichung eines Idealen zu wählen. Das ästhetische Gefühl kann aber durch Stolz oder Eitelkeit getrübt sein. Der Mensch kann sich seiner persönlichen Natur gegenüberstellen und sich vornehmen, etwas Schönes, Edles oder Großes zu tun; oder ist sein Ehrgeiz bescheidener, so kann er sich vornehmen, nichts Niedriges, Gemeines oder Häßliches zu tun. Das ästhetische Gefühl, wie es Naville faßt, liefert eine sittliche Grundlage von höherer Art als das Vergnügen oder der Nutzen. „Ich werde das nicht tun, weil es meiner unwürdig ist," sagt der Stolz. „Ich werde das nicht tun, weil es eines Menschen nicht würdig ist", sagt die Tugend.

Glücklicherweise gibt es für die Moral eine sicherere Basis, die auch allen mehr zugänglich ist als das ästhetische Gefühl, nämlich das Gewissen. Das Sittengesetz verschafft sich Geltung durch das Gefühl der Verpflichtung unter dem Begriff der Pflicht.

Die Vernunft läßt uns nicht ausschließlich bei der Betrachtung der eigenen Person stehen bleiben; vereint mit der Erfahrung enthüllt sie uns das Solidarische, das die Menschen untereinander verbindet. Die Erfahrungen und die Schlüsse der Vernunft haben den Menschen die Solidarität gezeigt, die die Interessen des Einzelnen an ein allgemeines Interesse bindet. Dieser von Generation zu Generation vererbte Schluss ist instinktiv geworden; und so hat sich nach Naville die Idee der Pflicht gebildet.

Naville läßt in vollem Umfange den Satz gelten, daß das grundlegende Gebot des Sittengesetzes sei, daß das Individuum sich dem Wohle der Gesamtheit, an der es Teil hat, zu widmen habe. Der allgemeine Nutzen ist der Zweck dieses Gesetzes. Aber sagen, daß der Nutzen und

die Pflicht identische Dinge sind, das heißt die Ideen vermengen. Was den sittlichen Wert einer Handlung ausmacht, das ist die Absicht nützlich zu sein, zum Gemeinwohl beizutragen. Sein von der Reflexion erleuchtetes Bewußtsein enthüllt ihm das Ideal einer Lebensführung, d. h. so wie sie sein sollte. Es gibt ein Ideal für den Menschen im allgemeinen: die Beobachtung der allgemeinen Prinzipien der Moral; aber wie die Umstände, in denen ein jeder sich befindet, besondere sind, so gibt es ein Ideal für jedes Individuum. „La réalisation de cet idéal ou de la loi de la volonté (ces deux expressions ont le même sens) est la réalisation de la nature d'un être intelligent et moral. Celui qui n'est pas ce qu'il aurait dû être, s'écarte de sa destination comme un végétal qui a dévié de son type“,[1]) sagt Naville.

Die Freiheit der Natur ist also der gesetzmäßige Zweck der Freiheit der Wahl. So verbindet sich der zwiefache Sinn des Wortes Freiheit; aber er verbindet sich ohne sich zu vermengen, wie der Zweck und das Mittel. In einem Sinn: der Mensch ist nur frei im Guten, da das Gute der Ausdruck des rechten Gesetzes seines Willens ist, das ist die Freiheit der Natur. Aber damit das Gute freiwillig getan werde, ist es notwendig, daß der Mensch die Freiheit des Willens besitzt, und die Möglichkeit des Bösen ist der Freiheit des Willens inhärent, die mit dieser Möglichkeit verschwinden würde. Der Mensch also manifestiert seine Freiheit durch die Ausübung des Bösen wie des Guten. Das zu erreichende Ziel ist, zu einer leichten Ausführung des Guten zu gelangen und zu der Unmöglichkeit, das Böse zu tun, indem man die Vergangenheit einer guten Freiheit auf die Natur wirken läßt. Die Umsetzung des Freiwilligen in das Spontane geschieht durch die Gewohnheit. Hier betont Naville den Nutzen der Gewohnheit, die, wenn sie gut ist, den Willen auslöst und ihm seine Aufgabe erleichtert, indem sie es ihm möglich macht, immer höhere Ziele zu erreichen.

[1]) Le libre arbitre. § 28. p. 92.

Wenn der Mensch sich zu handeln anschickt, so hört er, wie eine innere Stimme mit Autorität zu ihm sagt: Tu das! Tu das nicht! Das ist die Stimme des Gewissens. Was das Gewissen in dem moralischen Sinne dieses Wortes ausmacht, das ist das unmittelbare Gefühl einer Verpflichtung, die unsern Willen an einen Akt bindet, den er vollbringen muß. Die Verpflichtung ist für Naville ein ursprüngliches Faktum, unterschieden von jedem andern, das unsere Pflicht ausmacht, d. h. ein Befehl, den wir als gesetzmäßig anerkennen.

Wir sind frei, sagt Naville, aber wir sind nicht die Herren unserer Freiheit.[1]) Das Gewissen befiehlt uns im Namen eines Gesetzes, eines universalen Gesetzes, das unter absolut gleichen Umständen allen absolut gleiche Pflichten vorschreibt. Es existiert ein Gesetz, das dem Willen die Pflicht vorschreibt und wir sagen, daß der Wille gut ist, wenn die Pflicht erfüllt ist. „Faire le bien, c'est accomplir le devoir.“[2])

Damit kommt Naville zu dem kategorischen Imperativ Kants, dem er aber einen andern Ursprung gibt, als es Kant tut. Naville sieht in der Tat in dem Gesetz der Pflicht nicht ein Gesetz, das seinen Zweck in sich selbst trägt und das keiner Erklärung bedarf, sondern er erklärt es durch die ganz deterministische Idee eines Guten, das sich notwendig realisieren muß, da es das Entwicklungsziel jeglichen bewußten Wesens ist. So kommt Naville wieder von der Idee der Freiheit zu der des natürlichen Determinismus, und indem er diese beiden Ideen geschickt verbindet, gelingt es ihm, das Moralgesetz aufrecht zu erhalten und dabei ganz in Uebereinstimmung mit den Sätzen des wissenschaftlichen Determinismus zu bleiben. Das Gute ist also das Gesetz unseres Willens.

---

[1]) Le libre arbitre. § 8. p. 36.

[2]) Le libre arbitre. § 12. p. 48.

c. § 1. Das Gute und das Böse.

Was ist nun für Naville das Gute und das Böse, da er an ein Moralgesetz glaubt?

Er definiert das Böse als eine Unordnung im Verhältnis der Wesen, als ein falsches Verhältnis zwischen den Wesen und ihrer Bestimmung. Das Böse ist nicht die Abwesenheit des Guten: die Abwesenheit eines Dinges ist das Nichts und das Böse ist durchaus nicht das Nichts; es ist unglücklicherweise eine sehr reale Wirklichkeit, die das Gegenteil des Guten ist. Geschaffen für das Gute, empfinden wir uns im Bösen; geschaffen für das Leben, sind wir eine Beute des Todes.

Das Böse in der Menschheit stellt sich unter drei Formen dar, die die Fakta sind, in denen sich eine Unordnung zeigt:

Der Irrtum, der das Böse der Vernunft ist; die Sünde, die das Böse des Gewissens ist: das Leiden, das das Böse des Herzens ist.

Der Irrtum und die Sünde haben enge Beziehungen zu einander, aber es sind ganz verschiedene Fakta. Der Irrtum hat als Sitz den Verstand und die Sünde ist die Handlung des Willens.

Man sieht, wie die Theorie Navilles über das Gute und das Böse sich mit der biblischen Tradition in Uebereinstimmung befindet und von dem Optimismus eines Leibniz entfernt ist, der in dem Bösen nur ein geringeres Gutes oder fehlendes Gutes sieht. Die Moraltheorie Navilles ist ganz dualistisch.

Demnach hat auch das Böse eine positive Existenz ebenso wie das Gute, es ist, so zu sagen, die Störung des Guten oder das Hindernis zur Verwirklichung des Guten.

Da wir die wesentliche Natur des Sittengesetzes kennen, kennen wir gleichzeitig die wesentliche Natur der Sünde. Das höchste Gesetz ist das der Nächstenliebe, die Verpflichtung des Einzelnen zum Besten des Gemeinwohles. Das Wesen der Sünde ist das Gegenteil dieses Gesetzes, d. h. die Neigung, nur für sich zu leben. Der Egoismus ist die Quelle jeder Sünde.

Das Gute ist aber gewiß nicht unsere persönliche Auffassung, und wir sind es nicht, die dem Gewissen befehlen, da wir uns beständig im Kampfe gegen seine Macht befinden. Der Wille ist andererseits nicht die einzige Quelle unserer Handlungen. Wir werden getrieben und gelockt durch die Neigungen des Herzens. Wir nennen Herz, in einem allgemeinen Sinne, das geistige Organ aller unserer Wünsche, aller unserer Neigungen, alles dessen, was uns zum Handeln treibt. Das Herz macht, im moralischen Sinne betrachtet, das aus, was wir eine Natur nennen, eine Natur, die immer da ist im Grunde unserer Seele und hinter unserer Freiheit. In Gegenwart dieser Natur stimmt der freie Wille zu oder widerstrebt; er kann dem Bösen zustimmen, dem Guten widerstreben. Ein großer Teil unserer Verantwortlichkeit offenbart sich in unserm Widerstreben oder unserer Zustimmung zu den Impulsen des Herzens. Der Gebrauch unserer Freiheit ist sozusagen an unsere ursprünglichen Neigungen gebunden.

Die persönliche Natur jedes Individuums ist vor der Aktion seines Willens und dem Einfluß ähnlicher bestimmt durch die mit seiner Organisation verknüpften Neigungen und durch die, welche ihm durch seine Familie, sein Volk und seine Rasse überliefert worden sind. Die Menschheit, an der wir teilhaben, legt in jeden von uns nicht die fertige Sünde, die aus dem Akt unseres Willens resultiert, sondern sie schafft einen Zustand des Herzens, der uns schlechten Handlungen geneigt macht, d. h. sie schafft ein Element der Sünde.

Das Böse kann nicht von Gott kommen, weil das Gute und der Wille Gottes das Nämliche sind. Gott zum

Urheber des Bösen machen ist ein Widerspruch. Der Plan und die Macht, die wir im Guten finden, existieren irgendwo und in irgend einer Art, denn sie sind in ihrer Art ebenso reale Wirklichkeiten wie die Phänomene der Materie. Ein Plan aber kann nur in einer Intelligenz existieren, eine Macht nur in einem Willen: das Gute, dessen Existenz universal ist, kann also nur in einem universalen Geist existieren. Das Gute ist also der Plan Gottes, der unserm Gewissen enthüllt, was wir tun sollen und unserer Vernunft das, was allgemein gelten soll, indem diese die Idee der Verpflichtung aus dem Gewissen nimmt.

Aber das Böse kann aus keinem andern ewigen Prinzip, als es Gott ist, kommen, weil Gott das universale Prinzip ist, außerhalb dessen es ursprünglich nichts gibt; er ist und ist allein das Ewige. Wir sind also darauf angewiesen, den Ursprung des Bösen in dem erschaffenen Willen zu finden. Beim Entstehen unserer Rasse, in vorgeschichtlicher Zeit, hat eine Handlung der Menschheit das Herz der Menschheit verdorben, und es ist die Menschheit selbst, die durch ihre eigene Auflehnung sich in Irrtum und in Leiden gestürzt hat.

Das Böse ist wesentlich für unsere Welt, so wie sie ist und gemacht worden ist durch die Auflehnung der Kreatur, aber das Böse an sich ist zufällig. Es ist, aber es müßte nicht sein. Seine Möglichkeit ist die Bedingung der Freiheit, aber seine Verwirklichung ist dem Plan des Universums, dem göttlichen Willen gerade entgegen. Gott hat das Böse nicht geschaffen. Zwischen dem Schöpfer und der Welt steht das vom Menschen erschaffene Böse.

Die Menschheit befindet sich natürlich im Zustand des Bösen; das ist die wahre Seite des Pessimismus. Aber wenn wir uns im Zustand des Bösen befinden, so müssen wir diesen als eine Unordnung empfinden und alle unsere Kräfte anwenden, um uns davon zu befreien und nach bestem Vermögen unseren Mitmenschen dazu helfen, auf daß dem Zustand des Bösen der des Guten folge. Das Leben ist ein Kampf, und gegenüber den schrecklichen

Mächten des Bösen müssen wir Kämpfer des Guten sein. Daß die Befreiung vom Bösen möglich sei, ist eine in dem Begriff der Pflicht selbst enthaltene Hoffnung. Anstrengungen, die mit der Gewißheit gemacht werden, daß sie unnütz sind, sind ein Widerspruch. So vereinen sich Pessimismus und Optimismus in der Bejahung eines aktuell bösen Zustandes und in der Bejahung der Pflicht, die uns kämpfen heißt, auf daß dieser Zustand ein besserer werde.[1])

§ II. Die Sittengeschichte der Menschheit.

Für den, der an die Existenz Gottes als eines freien Schöpfers glaubt, der einer Welt immanent ist, die nur durch seinen Willen existiert, aber der gegenüber dieser Welt transcendent bleibt, weil seine Kraft niemals in seinen Handlungen sich erschöpft, für den ist es wohl denkbar, daß diese Kraft sich auch außerhalb der von ihr aufgestellten Gesetze zu manifestieren vermag.

Das Uebernatürliche ist in den Augen Navilles möglich. In der Tat heißt das Uebernatürliche leugnen, behaupten, daß nur das Natürliche möglich sei. Wer könnte nun behaupten, daß wir die Natur und alle ihre Möglichkeiten von Grund aus kennen? Um das Uebernatürliche zu leugnen, muß man den Nachweis führen, daß die Naturgesetze nicht nur allgemein, sondern notwendig sind. Nun sind uns aber weder die Allgemeinheit noch die Notwendigkeit dieser Gesetze durch die Erfahrung gegeben. Die Allgemeinheit der Gesetze ist nur ein Produkt der Induktion, das will sagen, einer Operation des Verstandes. Was die Notwendigkeit anlangt, so ist sie eine reine unerweisbare Hypothese. Also widerspricht das Uebernatürliche nirgends dem durch die Erfahrung und Vernunft Gegebenen. So verteidigt Naville den Glauben an Wunder.

Die großen Glaubenssätze, die die Einheit der christlichen Welt bilden, sind: das Reich Gottes, Wohnung der

[1]) Les Philosophies affirmatives p. 248.

Heiligkeit nnd Liebe, verschloßen durch die Sünde und wieder aufgetan durch die Erlösung.

Naville nimmt die biblische Idee vom Sündenfall an. Der Mensch ist von Gott frei erschaffen worden, er hat von ihm alle Vollkommenheiten empfangen und ist gemacht worden nach dem Bilde des Schöpfers. Aber auf daß sein sittlicher Wert wirklich werde, mußte er auf die Probe gestellt werden. Der Mensch mußte dem Guten und Bösen gegenübergestellt und ihm die Wahl freigelassen werden. Von dieser Wahl hing sein sittlicher Wert und sein Glück ab. Er überließ sich dem Hochmut und der Verwirrung, dem Ungehorsam und der sündhaften Neugier. So kam es, daß das Böse, das nur im Herzen des Menschen existierte, sein natürlicher Zustand wurde und daß auf die von Gott begründete Ordnung und Harmonie Verwirrung und Zwist folgten. Der Tod war der Preis für diesen Zustand des Bösen und der Verwirrung, aber Gott hatte schließlich Mitleid mit seiner Kreatur und beschloß, sie wieder zu erheben, ihr ihren ursprünglichen Zustand zurückzugeben unter der Bedingung, daß sie ihren sterblichen Körper verlasse, um in ein anderes Leben einzugehen.

„Toutes les doctrines qui veulent fonder la morale sans prendre en considération l'existence au-delà de la tombe, toutes les doctrines qui font briller à nos regards l'utopie d'un bonheur purement temporel échouent en présence des plaintes de l'humanité. Si nous n'avons rien à attendre au-delà de la mort, c'est le pessimisme qui a raison", sagt Naville.

Eine Realität wird behauptet, von der der Christ sagt, daß er sie kennt: die Existenz dessen, was er das Haus seines Vaters nennt. Diese Worte stellen in geläutertem und geklärtem Sinne das dar, was man die Grundlage der Weltreligion nennen könnte.

Jesus lehrt, im Gegensatz zum Götzendienst, daß das, was über der Welt ist, der alleinige Gott ist und indem er ihn Vater nennt, bezeichnet er die Güte als eins seiner wesentlichen Attribute. Entgegen den groben und selbst

unreinen Vorstellungen, die sich die Menschen von dem gemacht haben, der jenseits dieses Lebens ist, stellt er die Idee einer heiligen Gemeinschaft, in die nichts Unreines noch Beflecktes eindringen wird. Diese Gemeinschaft hat als Gesetz: „suprême l'amour de ses membres à vouloir le bien des autres en renonçant à l'égoïsme". So erklärt Naville das Reich des himmlischen Vaters, der das Wohl aller seiner Kinder will. Diese geistige Gemeinschaft soll auf der Erde beginnen, um sich im Himmel zu entfalten. Der Zweck der Religion ist nach ihm, die Seelen auf ihre künftige Bestimmung vorzubereiten, indem sie in den Anlagen der irdischen Existenz die Keime des göttlichen Lebens entwickelt. Diese Idee einer geistigen Seelengemeinschaft in einem anderen Leben, in dem Reich Gottes, ist die von den Aposteln verkündete Idee des Evangeliums. Die Geschichte der modernen Zivilisation hat ohne Zweifel Rechenschaft zu geben über die verschiedensten Einflüsse, aber unter allen Einflüssen ist der des Geistes Christi unbestreitbar der stärkste.

Um das Werk des Christentums in der Welt richtig zu schätzen, muß man sich mit Hilfe der Geschichte in die Zeit versetzen, wo zuerst das Evangelium verkündet wurde. Wie gering und armselig war gegenüber der Welt der Same, der einen so ungeheuren Baum hervorgebracht hat, dessen Zweige noch unter unsern Augen fortfahren sich auszubreiten.

Die Autorität Christi auf die einzelnen übernatürlichen Handlungen gründen wollen, die die Evangelien ihm zuschreiben, würde vom Standpunkt einer ernsthaften Geschichtswissenschaft aus ein durchaus fehlerhaftes Verfahren sein.

Das Wirkliche, was Christus in der Welt getan hat, genügt, um das große Ereignis begreiflich zu machen, das die Geschichte der Menschheit in zwei Hauptteile teilt: der Zustand der Menschheit vor und nach dem Evangelium. Man braucht nicht auf die Wunder zurückzugehen, um diesen wunderbaren Wandel zu erklären; die frohe Bot-

schaft allein genügte, um die Seelen zu verwandeln und ihnen das Gefühl ihrer erhabenen Bestimmung zu geben.

So nimmt Naville die Sätze der christlichen Moral auf, um die psychische Entwickelung der Menschen im Laufe der Geschichte zu erklären. Diese Erklärung scheint ihm die beste zu sein, weil sie die einzige ist, die über alle moralischen und sozialen Elemente, die den gegenwärtigen Zustand der Menschheit geschaffen haben, Rechenschaft gibt.

III. Teil.

Metaphysik und Religion.

a) Die Auffassung Gottes als einer freien und guten Macht.

§ I. Schöpfungstheorie.

§ II. Der himmlische Vater.

Die Auffassung Gottes als einer freien und guten Macht.

§ I. Schöpfungstheorie.

Naville hat sein Leben lang die biblische Schöpfungsgeschichte als die einzige Hypothese für das Entstehen der Welt betrachtet, die in vollständiger Weise die Bildung des Universums mit Hilfe eines einigen Prinzips zu erklären vermag.

Gegenüber der Tatsache, daß der Geist ein unwiderstehliches Bedürfnis nach Einheit hat und daß die Realität sich gänzlich aus der Vielheit zusammensetzt, sieht man sich vor einem unlösbaren Widerspruch, wenn man gleichmäßig das Eine und das Viele, das Identische und das Verschiedene in Betracht zieht.

Jede Philosophie ist im Wesentlichen eine Anstrengung, das Vielfache zur Einheit zurückzuführen und das Verschiedene zum Aehnlichen.

Jedes philosophische System ist ein Monismus. Aber um vollständig zu sein, darf dieser Monismus nicht die Vielheit ausschließen, denn sonst leugnet er eins der Charakteristika der Realität und bleibt Stückwerk.

Der Monismus des Parmenides, der sich an das Sein hält und der kein andersgeartetes Element zulassen will, bleibt ein Traum der Vernunft, der uns das Weltall nicht begreifen läßt. Das Gleiche gilt für jedes System, das die Existenz eines alleinigen absoluten Prinzips, das auf dem Wege der reinen Abstraktion gewonnen wurde, be-

hauptet. Er vermag nicht Rechenschaft zu geben von dem Unterschiedlichen der realen Welt, das er im vorhinein schon ausgeschlossen hat.

Oder man hält sich an das gegebene Vielfache des Empirismus, das nicht weiter reduzierbar scheint oder man stellt sich auf den Standpunkt des Rationalismus, der nur Rechenschaft gibt von dem Produkt der reinen Vernunft, dem Begriff, dem abstrakten Prinzip.

Wie soll man diese beiden entgegengesetzten Lösungen aber vereinen, die sich gleich stark dem Denken aufdrängen?

Naville meint, das einzige Mittel, um Erfahrung und Vernunft miteinander zu versöhnen, sei, die Hypothese von der Schöpfung anzunehmen, so wie sie in der Bibel dargestellt ist.

„Cette doctrine, en effet, considère le principe de l'univers comme un esprit éternel dont le caractère spécifique est une causalité absolue. Cette cause absolue demeure transcendante dans son unité; elle est immanente dans tous les êtres crées qui n'existent que par sa volonté même. Les corps et les esprits, la nature et l'humanité, l'harmonie qui relie les divers éléments de l'univers sont ramenés à l'unité par la considération de l'acte créateur. En outre, cette cause absolue est absolument libre. Je pense, que tout monisme qui, pour affirmer l'unité de l'univers, ne remonte pas jusqu'à l'acte d'un créateur libre est un monisme faux.“ [1])

Es ist vollkommen begreiflich, daß die freie und absolute Ursache ihr Objekt frei schafft. Diese Ursache ist in der Tat der Wille; er ist von der gleichen Natur als der Wille, der das besondere Charakteristikum unseres Geistes und die Grundlage unseres Bewußtseins ist. Aber er ist der Wille in seiner Absolutheit, während unser Wille ganz relativ ist.

Wenn die Lehre von der Schöpfung auch geheimnisvolle Seiten aufweist, so ist sie, nach Naville, auf jeden

[1]) Aus der von Naville auf dem internationalen philosophischen Kongress zu Genf im Jahre 1904 gehaltenen Ansprache.

Fall die einzige, die die Möglichkeit des Ursprungs alles Vielfachen aus der höchsten Einheit definiert.

Das ist die Theorie, die Naville als die einzige Hypothese in Vorschlag bringt, die unser Denken, was den Ursprung der Welt betrifft, zu befriedigen vermag. Man muß anerkennen, daß Naville der erste unter den Philosophen ist, der die Bedeutung der biblischen Schöpfungstheorie aufgezeigt und ihr einen Platz in der Philosophie verschafft hat.

Diese Theorie ist nicht das eigene Werk Navilles, sie findet sich schon vollständig in der heiligen Schrift, aber bis auf Naville hat sie nur in der Religion ihre Anwendung gefunden. Naville erkannte den Wert dieser Theorie und wußte ihr einen hervorragenden Platz in seinem Spiritualismus zu geben.

§ II. Der himmlische Vater.

(Le père céleste.)

Wenn es sich um Gott, als um das universale Prinzip handelt, so befindet man sich, sagt Naville, an der gemeinsamen Wurzel der Religion und der Philosophie.

Gott, wie ihn Naville auffaßt, ist vor allem das Absolute, Unendliche, Ewige in den auf ewig geheimnisvollen Tiefen seines Wesens. In seinem Verhältnis zur Welt ist er die Ursache, in seinem Verhältnis zu dem Trachten der Seele nach dem Höchsten ist er das Ideale.

Diese Idee eines allmächtigen Gottes vermöchte uns zu erschrecken, aber die Bibel beruhigt uns, indem sie uns in diesem höchsten Gott einen Vater zeigt, der uns liebt und unser Bestes will. Gott ist zugleich allmächtig, heilig und gut. Aber die Güte ist doch seine wesentlichste Eigenschaft.

„La bonté est le secret de l'univers; c'est la bonté qui a dirigé la puissance et mis la sagesse à son service.“[1])

[1]) Le père céleste. p. 78.

Diese Idee Gottes will Naville nicht lehren, er verteidigt sie nur, indem er behauptet, daß wir sie alle in uns tragen und daß es niemanden gibt, der nicht auch sein Teil an dem geheiligten Gut empfangen.

Der Gedanke eines alleinigen Gottes ist ein ursprünglicher; der Polytheismus ist etwas abgeleitetes. Ein vergessener und gleichsam eingeschlafener Monotheismus lebt unter dem Kultus des Götzendienstes. Das hehre Bild ist verhüllt. Wer hat den Schleier gelüftet? Nicht die Priester der Heidengötter. Man stößt in der Geschichte des Heidentums, wenn nicht auf Reformationsbewegungen, so doch auf religiöse Umwandlungen, wofür der Buddhismus ein bemerkenswertes Beispiel ist. Aber nicht die Rückkehr zu den reinen Traditionen Indiens oder Egyptens läßt uns den Gott erkennen, den wir anbeten. Ist der Schleier gehoben worden durch die Reflexion, d. h. durch die Arbeiten der Philosophen? Die Philosophie hat die Greuel des Götzendienstes bekämpft; und dennoch ist es nicht die Philosophie, die die Idee Gottes für die Menschheit wiederhergestellt hat; denn die alte Philosophie hat diese Idee bekämpft, als sie in der Welt erschien.

Wo findet sich nun die klare Idee des Schöpfers? In der alleinigen Tradition, die von den Juden herstammt und die die Christen ausgebreitet und Mohamed verändert hat. Gott ist bekannt aus dieser sicheren und allgemeinen Erkenntnis, die den Grund einer Lehre und eines Kultus bildet, unter dem Einfluß dieser Tradition und nirgendwoanders her. Es ist das eine einfache These der zeitgenössischen Geschichte, und es gibt in der Geschichte keine These, die besser begründet wäre.

Der Gedanke der Souveränität, der die Grundlage dieser Gotteserkenntnis bildet, findet seine Krone in dem Gedanken der Liebe. Endlich erscheint er, durch den der Vater von allen erkannt werden sollte.

Pflicht und Gott, Moral und Religion sind für Naville untrennbare Elemente, und er erklärt, warum der Fortschritt der Religion und der Fortschritt der Moral eng verbunden

sind: die Moral eines Volkes hängt vor allem von der Idee ab, die es sich von Gott macht. Die reine Gottesidee ist die wahre Ursache für die grossen Fortschritte der modernen Zeit. Die Religion, in ihrer Allgemeinheit, ist, wie Plutarch sagt, die notwendige Bedingung für die Existenz sozialer Körper.

Wenn vom Standpunkt der Liebe und Moral die Idee eines himmlischen Vaters, eines allmächtigen, heiligen und guten Gottes die allein befriedigende ist, so ist vom logischen Standpunkte aus diese Idee auch vollkommen aufrecht zu erhalten und befindet sich in Übereinstimmung mit der Erkenntnistheorie Navilles.

In der Tat, hält man sich an die Navillesche Theorie der Hypothese, so versteht man, daß die Religion der Erkenntnis der Welt insofern dienen kann, als sie eine ganze Anzahl Dinge als gewiß hinstellt, die für die Wissenschaft Hypothesen sind, die sie prüfen und deren Richtigkeit sie nachweisen muß. Erweisen sich diese Hypothesen als annehmbar, so werden Religion und Philosophie eins und ein Vollkommenes. Erweisen sie sich andererseits als unwahrscheinlich, so trennen Religion und Philosophie sich und geraten in einen Gegensatz. Nicht durch Autorität also dürfen die Dogmen der Religion Herrschaft über unseren Geist gewinnen, sondern nur insofern, als sie Wahrheiten oder wahrscheinliche Hypothesen sind.

Der christliche Glaube beantwortet alle metaphysischen und moralischen Fragen in der befriedigendsten Weise und vervollständigt so die Bestrebungen und Forschungen der Philosophie.

„Ich bin weit davon entfernt zu meinen, sagt Naville, daß der Spiritualismus alle Schleier lüftet, alles Dunkel zerstreut und uns gegenüber dem Problem der Philosophie in ein Licht ohne Schatten setzt. Ich behaupte nur, daß für die Vernunft, wie für das Herz und das Gewissen, die Existenz Gottes des Schöpfers die beste aller Erklärungen des Universums sei.[1])

[1]) Les Philosophies affirmatives p. 369.

So nimmt Naville seine Idee von der Hypothese wieder auf, die ihn dazu geführt hatte, auf dem Gebiete der Logik und der Wissenschaft eine so bemerkenswerte Entdeckung zu machen und er wendet diese Idee auf die Sätze der Metaphysik und Religion an.

Vom metaphysischen Standpunkte aus ist die Existenz eines alleinigen Prinzips, aus dem das ganze Universum abgeleitet ist, die dem Geiste angenehmste Hypothese, die ihm ganz natürlich kommt und ihn am meisten befriedigt. Dem Geist ist in der Tat die Einheit ein wesentliches Bedürfnis. Wenn sich die Vernunft ihrem natürlichen Hang überläßt, endet sie bei der Einheit. Man hat es oft genug bemerkt. Darum ist das alleinige Prinzip, aus dem alles Verschiedenartige und die Vielheit der Welt entsprungen sind, die Erklärung, die der Vernunft am meisten zusagt.

Für den religiösen Standpunkt, bei dem nicht allein die Vernunft, sondern auch die Gefühle und das Herz interessiert sind, bleibt sie noch die Hypothese. Es ist die Idee eines einigen Gottes, Schöpfers der Welt, vollkommen gut und gerecht, die am meisten die Bedürfnisse der Seele befriedigt.

Also ist auf jede Weise die Hypothese des „Père céleste“ die annehmbarste und darum wahrscheinlichste. Das genügt, um sie ohne Zögern zu adoptieren. Es ist bemerkenswert, daß diese Art, über die wesentliche Frage der Metaphysik und der Religion zu philosophieren, ziemlich neu ist für die Zeit, in der Naville sie in Vorschlag bringt.

In der Tat kannte man vor ihm nur zwei ernsthafte Arten der Spekulation: die des Rationalismus und des Empirismus. Der Rationalismus setzte a priori die Prinzipien, die die Vernunft fordert und betrachtete sie als unzweifelhaft real. Aus diesen Prinzipien zog er darauf alle Konsequenzen und aus dem höchsten Prinzip leitete er alle Unterschiede und Besonderheiten des Universums ab. Der Empirismus ging in umgekehrter Weise vor. Er ging aus von dem Verschiedenartigen und den Besonderheiten

der Erfahrung und stellte aposteriori die Prinzipien auf und machte Anstrengungen, zu einem höchsten Prinzip zu gelangen.

Naville gebraucht weder die eine noch die andere dieser beiden Methoden. Er bringt dafür eine dritte in Vorschlag. Uebrigens hatte er schon in der Logik der Hypothese gezeigt, daß man sich weder mit dem Rationalismus noch mit dem Empirismus begnügen könne und man sie beide mit Hilfe einer dritten Doktrin, nämlich die der Hypothese, vereinigen müsse.

Die Hypothese hat in der Tat an beiden entgegengesetzten Methoden teil: sie ist ein Produkt der Vernunft, was sie dem Rationalismus nahe bringt und zu gleicher Zeit kommt sie her von der Beobachtung der Tatsachen, der Erfahrung, was sie dem Empirismus verbindet. Aber außerdem gibt sie einem neuen Element einen wichtigen Platz, das bis dahin noch nicht bemerkt worden, dem Element der intellektuellen Freiheit, die dem Spiritualismus eigen ist. Wenn man die Regeln der Hypothese auf das Gebiet der Metaphysik anwendet, wird das eine Vorstellung ergeben, die die Vernunft befriedigt, indem sie ganz von der Erfahrung ausgeht. Man wird ein höchstes, alleiniges Prinzip erhalten, wie es die Vernunft fordert, das zu gleicher Zeit Quelle aller Realität ist und in sich die Erklärung der Realität enthält, wie sie die Erfahrung fordert. Und gleichfalls wird die Hypothese vom religiösen Standpunkt aus die Bedürfnisse des Herzens und des Gefühls befriedigen, indem sie von ihnen ausgeht.

Das ist die von Naville befolgte Methode, um seine Gottesidee zu begründen.

Diese Methode ist neu, obwohl sie entfernt an das Argument Anselms und die Scholastik erinnert. Sie ist neu dadurch, daß sie ihre Behauptungen nicht wie absolute und unwiderlegbare Dogmen aufstellt, sondern mehr wie Anschauungen, die für den Geist die besten sind, die er haben kann. Diese Methode teilt auch die Relativität der menschlichen Erkenntnis und ist daher ziemlich modern.

Aber zu gleicher Zeit ist sie genügend positiv, um dem metaphysischen und religiösen Bedürfnis des Menschen zu erlauben, in ihr eine vollkommen genügende Gewißheit zu finden.

Die angeborene Idee, die wir von einer Vollkommenheit haben, betrachtet Naville als eine unbestreitbare Realität. Aber er läßt es nicht bei dieser inneren geistigen Realität bewenden. Ein Gott, der ein einfacher Bewußtseinszustand wäre, eine reine Vorstellung, ist in seinen Augen gänzlich ungenügend. Er ist in dieser Beziehung ganz anderer Ansicht als die Religionsphilosophen unserer Zeit, denen es genügt, daß die Religion ein rein inneres Gefühl und eine geistige Erfahrung ist, ohne äußeres und transcendentes Objekt. Für Naville existiert die Idee nicht ohne eine äußere Realität. Was wir als vollkommen auffassen, muß wirklich als solches existieren, sonst verfällt man in einen öden und trostlosen Skeptizismus. Und im übrigen kann man das Gefühl der göttlichen Vollkommenheit im Menschen nicht erklären, wenn man nicht zugibt, daß dieses Gefühl einer außerhalb des Menschen befindlichen positiven Realität entspricht. So nimmt Naville, indem er den Versuch macht, die traditionelle Theologie mit der von der Kantischen Reform inspirierten Religionsphilosophie zu versöhnen, ohne es zu ahnen, die alte These des Mittelalters, das Argument Anselms, wieder auf. Es ist bemerkenswert, daß der erste der modernen Spiritualisten, Descartes, schon seinerseits dieses Argument wieder aufgenommen hatte, und man weiß auch, welchen Gebrauch V. Cousin von diesem Beweisverfahren gemacht hat. Die ganze Philosophie Cousins ist nur eine Entwickelung dieses Beweismittels. Man kann daraus schließen, daß der dogmatische Spiritualismus unvermeidlich dazu führt, außerhalb des Bewußtseins die Vorstellungen desselben zu realisieren und daß er ganz natürlich diesen Vorstellungen, die die vollkommensten sind, den Wert von Enthüllungen einer überirdischen Welt, einer göttlichen Existenz gibt.

Man kann auch einige Aehnlichkeit zwischen der Theologie Navilles und der Kants finden. Für beide basiert die Lehre von Gott auf der Sittenlehre; für beide hat die Bejahung der Pflicht und des Guten die Bejahung eines guten und heiligen Gottes zur Folge, als Bürgen für den Nutzen eines moralischen Lebens. Aber während für Kant die Existenz Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft ist, folgert Naville diese Existenz logisch aus dem moralischen Leben; und ist die Existenz des guten und heiligen Gottes für ihn, als den überzeugten Rationalisten, nicht nur eine einfache Forderung der Vernunft, sondern eine absolute Gewißheit.

Schluss.

§ I. Der Spiritualismus Ernest Navilles.

§ II. Ueberblick über das, was Naville an Neuem zur Philosophie beigetragen hat.

Literatur.

Vita.

§ I. Der Spiritualismus Navilles.

Naville ist ein wirklicher Spiritualist, wie alle Anhänger der Schule Maine de Birans. Zugleich ist er Dualist, denn er hat immer die Zweiheit des Bewußtseins und der äußeren Welt und die Zweiheit des Geistes und der Materie bejaht, indem er das Uebergewicht des Bewußtseins über die äußere Wirklichkeit und des Geistes über die Materie aufzeigte. Er ist überzeugt, daß es eine vollkommene Harmonie außerhalb des Denkens und der Wirklichkeit gibt. „Le monde est ordonné selon l'intelligence, c'est le postulat de toute recherche scientifique. La science suppose l'harmonie des faits et de la raison, la science suppose la distinction du sujet de la connaissance et de son object, car l'harmonie, étant un rapport, et non pas une identité, réclame deux termes différents.“ [1])

Diese Zeilen könnten genau zu einer Definition des spiritualistischen Dualismus dienen. Sie geben in Kürze vollkommen den Geist dieser Lehre wieder. „Das Ziel der Wissenschaft“, setzt Naville hinzu, „ist, das Denken des Gelehrten, das einen persönlichen Charakter hat, in Uebereinstimmung zu bringen mit einem Denken, das objektiv und unpersönlich ist. Diese Uebereinstimmung ist das Charakteristikum der Wahrheit . . . . Es ist klar, daß, wenn die Welt nicht nach vernünftigen Gesetzen geordnet wäre, die Wissenschaft unmöglich sein würde. Das Wirk-

[1]) Les Philosophies affirmatives p. 111.

liche ist vernünftig, das ist es, was unsere Vernunft suchen läßt, die Welt zu begreifen.“ Dieser Satz, „das Wirkliche ist vernünftig“, den Naville gebraucht, um den Geist seines Spiritualismus selbst auszudrücken, ist bemerkenswert durch seine Richtigkeit und Bündigkeit. Aber wenn Naville ein überzeugter Dualist ist, so ist er aus eben dem Grunde ein erklärter Feind des Idealismus, gegen den er mit Hilfe ausführlichster Argumente in seinen „Philosophies affirmatives“ gekämpft hat.

Er erklärt, daß der Idealismus unhaltbar und unverständlich sei, da er als einen Grundsatz aufstellt, daß das Vernünftige allein wirklich sei, (er kehrt also den Satz des dualistischen Spiritualismus um) und da er die Identität des Seins und Denkens setzt, anstatt wie der Dualismus die Zweiheit dieser beiden und ihre Uebereinstimmung zu bejahen.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen geht Naville an eine detaillierte Kritik des Idealismus, aber er nimmt als vollkommensten Repräsentanten des Idealismus das System Hegels, dessen Unmöglichkeiten er nachzuweisen sucht. Naville unterzieht auch das System Spinoza's einer Kritik, den er auch als einen Vertreter des Idealismus auffaßt.

Naville betrachtet Spinoza und Hegel als Idealisten. Man kann sie vom Standpunkt Navilles aus in der Tat als solche betrachten.

An der Hand dieser beiden Philosophen, die er als typische Vertreter des objektiven Idealismus ansieht, unterzieht er die Widersprüche und Unmöglichkeiten dieser Lehre einer aufmerksamen Betrachtung.

Zum Schluß vergleicht er den Idealismus mit dem Spiritualismus, um die Unwahrscheinlichkeiten des ersteren und die Wahrheiten des letzteren nachzuweisen.

Während für den objektiven Idealismus die Existenz der Ideen das Höchste ist, gibt der Spiritualismus dem universalen Geist die höchste Realität, und während die objektive Existenz der Ideen unverständlich ist, befriedigt der vom Spiritualismus als universal und ewig aufgefaßte

Geist vollkommen die Vernunft. In der Tat könnten die Ideen nicht allein und unabhängig von Wesen, die sie begreifen, bestehen, während der Geist wohl als Gegenstand transcendentaler Vernunftsbegriffe zu existieren vermag. Die Ideen erklären die Bildung des Universums nicht, indem sie es aus sich hervorgehen lassen, während der Geist die Schöpfung dieses Universums als sein Produkt erklären kann. Die Ideen enthalten kein Element des Unendlichen, während der schöpferische Geist des Spiritualismus mit einer unendlichen Freiheit begabt ist.

Aber neben den logischen Mängeln des Idealismus und der rationellen Superiorität des Spiritualismus, weist Naville nach, daß der Idealismus große Unzulänglichkeiten auf moralischem Gebiete haben kann, während der Spiritualismus da nur Vorteile bietet.

Der Idealismus leugnet die Freiheit des Willens, denn nichts ist absoluter determiniert als die Idee und sie kann sich ihren notwendigen Konsequenzen nicht entziehen. Der Idealismus leugnet den Unterschied zwischen Gut und Böse; denn in der Welt der Ideen kann es weder Gut noch Böse geben, alles ist, wie es sein muß, alles ist bestimmt und unveränderlich. Indem er die Freiheit, das Gute und das Böse leugnet, leugnet der Idealismus jegliche Moral und macht die Tugend unmöglich. Setzt man dagegen an den Ursprung der Welt einen mit Willen und Freiheit begabten schöpferischen Geist, so kann man für die Welt selbst vollkommen Freiheit und Willen zugeben. Man wird sich erinnern, wie Naville das Gute und Böse erklärt. Der schöpferische Geist ist die Stütze und der Bürge für das Sittengesetz. Für den Idealismus kann es weder Wahrheit noch Irrtum geben; denn die Welt der Ideen ist unveränderlich und unmittelbar erkennbar, während die von einem freien Schöpfer gegebenen Naturgesetze feste sind, was die Wahrheit zuläßt, und nicht unveränderliche, was den Irrtum zuläßt.

Während schließlich der Idealismus zum Positivismus und Nihilismus führen kann und nur verständlich wird als

biologische Doktrin (Lehre vom Ursprung der Arten), erklärt der Spiritualismus das Universum als einen Akt der Güte des Schöpfers, bejaht die Einheit des universalen Prinzips, erklärt den Uebergang von der Einheit dieses Prinzips zu der Vielheit der Existenzen, macht die relative Freiheit der Kreatur möglich, indem er sie aus der absoluten Freiheit des Schöpfers herleitet, löst allein das Problem des Bösen in einer dem Gewissen entsprechenden Weise, gibt gleichzeitig Rechenschaft von der Freiheit und von dem partiellen Determinismus und macht die Moral und die Wissenschaft zu gleicher Zeit möglich.

Das sind die Gründe, aus denen Naville als persönliche Lehre den dualistischen Spiritualismus annimmt, der ihm erlaubt Realist zu sein, d. h. sowohl die Realität der konkreten Welt als auch die psychische Seite des Universums zu bejahen. Nur weil der Spiritualismus allein die Forderungen seines Herzens, seiner Vernunft und seines gesunden Menschenverstandes voll befriedigt, bekennt sich Naville zu dieser Lehre, indem er gewissenhaft die Gründe hiefür darlegt.

§ II. Ueberblick über das, was Naville an Neuem zur Philosophie beigetragen hat.

In der vorliegenden Arbeit ist versucht worden, die Philosophie Navilles so kurz und vollständig, als es möglich war, darzustellen. Es bleibt mir noch, aufzuzeigen, in welchem Maße er zur Entwicklung des französischen Spiritualismus beigetragen und was sein Werk Neues für die Philosophie gebracht hat.

Vom Standpunkt der Erkenntnistheorie aus hat Naville eine absolut neue Entdeckung gemacht, die für die Psychologie eine sehr bedeutsame Erwerbung ist: die Theorie der Hypothese. Diese Entdeckung wird zweifellos sein wertvollstes Verdienst bleiben. Keinem Philosophen vor ihm ist es in den Sinn gekommen, in dem Vermögen, Voraussetzungen machen zu können, ein von Vernunft-

schlüssen und der Erfahrung unterschiedenes und durchaus anders geartetes Vermögen zu sehen. Der Akt der Voraussetzung, so wie ihn Naville erkannt hat, ist bei der wissenschaftlichen Tätigkeit der Teil der persönlichen Intelligenz, des Genies, des Unvorhergesehenen und der Freiheit. Während Beobachten und Kontrollieren von dem Gelehrten nur mittelmäßige Fähigkeiten, ernsthafte Aufmerksamkeit und Ausdauer verlangen, die dem absolutesten Determinismus unterliegen, verlangt die Voraussetzung, um fruchtbar und richtig zu sein, daß der Gelehrte nicht allein ein exakter und gewissenhafter Geist, sondern auch ein großer Geist sei, mit den höchsten Fähigkeiten, schöpferischer Kraft und divinatorischer Anschauung begabt.

Die Theorie der Hypothese, so wie sie Naville entwickelt hat, war fähig, die Psychologie und Logik zu erneuern und das Verfahren bei der Erforschung des Wahren in ein neues Licht zu rücken. Ohne Zweifel genügt es nicht, nur den Anteil des Genies an der wissenschaftlichen Arbeit festzustellen; aber es ist ein großer Dienst, den man der Wissenschaft leistet, wenn man die Mittel der Forschung ergründet und den Anteil des Gegebenen und des Gebenden, wie Kant sagen würde, den Anteil der Dinge und den Anteil des Menschen, den Anteil der Notwendigkeit und den der Freiheit feststellt.

Das ist das, was Naville getan hat und seine Logik der Hypothese ist ein bedeutsamer Beitrag zur Theorie der Wissenschaft.

Was die Ethik anlangt, so ist Naville zweifellos auf diesem Gebiete weniger schöpferisch, aber doch hat er für die Ideen der menschlichen Freiheit, der Pflicht und des Guten wertvolle Argumente beizubringen vermocht, die ihm sein lauterer und rechtdenkender Sinn lieferte. Und wenn seine „Theorie der Hypothese“ der Wissenschaft einen grossen Dienst geleistet hat, so sind seine Werke, wie die „Willensfreiheit“ (Libre arbitre) und das „Problem des Bösen“ (Problème du Mal), für den sittlichen Fortschritt der Menschheit sehr wertvoll.

Was schließlich die Metaphysik und die Religion anlangt, so ist das Werk Navilles von Bedeutung für die klassische Theologie gewesen, indem es ihr eine Reihe von Argumenten und philosophischen Entwicklungen geliefert hat, deren Lauterkeit unbestreitbar ist, wenn auch ihre Dialektik für unsere Zeit veraltet ist. In der Metaphysik, Religion und Ethik behauptet Naville einen Standpunkt zwischen dem traditionellen Dogmatismus und dem Kantischen Kritizismus, und diese Mittelstellung erweckt Interesse. Sie ist ohne Zweifel etwas Originales.

Was nun seine Stellung zum französischen Spiritualismus betrifft, so kann man sie jetzt in folgender Weise definieren: Er hat dem Spiritualismus alle Hülfsquellen aufgezeigt, die die Idee der Freiheit enthielt, und hat dargetan, daß jeder wahre Spiritualismus diese Idee als sein Eigentum in Anspruch nehmen muß, denn sie ist der Mittelpunkt alles geistigen Lebens, der wesentliche Charakter des Geistes. Was den Geist von der Materie unterscheidet, ist seine Freiheit, Spontaneität und Autonomie, während die Materie determiniert, passiv und abhängig ist. Das ist es, was man vor Naville nicht genügend aufgezeigt hatte. Seit Naville ist die Bedeutung der Idee der Freiheit beständig von den Anhängern des Spiritualismus hervorgehoben worden. Maine de Biran hatte noch nicht die Auffassung einer wirklichen Freiheit und ebensowenig Victor Cousin. Neben Naville nehmen Ch. Secrétan und Ravaisson die These von der Freiheit wieder auf, um daraus sämtliche moralische und religiöse Konsequenzen zu entwickeln. Und wenn andere Spiritualisten als Naville verstanden haben, aus dieser grossen Idee Sätze in Bezug auf die Lebensführung und den Glauben des Menschen zu entwickeln, so ist es Naville, dem die Ehre zukommt, die ihm keiner streitig machen wird, zuerst hervorgehoben zu haben, daß bei der determiniertesten strengsten Tätigkeit des Menschen, bei der wissenschaftlichen Arbeit, die Freiheit des menschlichen Geistes eine überwiegende Rolle spielt; etwas, was selbst Kant nicht bemerkt hatte.

Literatur.

Maine de Biran: Oeuvres philosophiques, publiées par V. Cousin. 4 Vol. Paris 1841.

Maine de Biran: Oeuvres inédites, publiées par Ernest Naville. avec la collaboration de Marc Débrit. 3 Vol. Paris 1859.

Maine de Biran: Sa vie et ses pensées (Journal intime) publ. par E. Naville. Paris 1859.

Six fragments inédits de Maine de Biran. Revue de Métaphysique et de Morale. 1906. Mai. N. 3. bis.

P. Tisserand: L'Anthropologie de Maine de Biran: ou la science de l'homme intérieur suivie de la note de M. de Biran de 1824 sur l'idée d'existence. Paris 1909.

F. Ravaisson: La philosophie en France au XIX ième siècle. Paris 1868.

Paul Janet: Les problèmes du XIX ième siècle. Paris 1872.

Ch. Adam: La philosophie en France. Première moitié du XIX ième s. Paris 1894.

J. Tissot: Maine de Biran. Bibliographie universelle. T. 26.

E. Condillac: Traité des sensations. Paris 1834.

I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. (Herausgegeb. von Kehrbach, Leipzig.)

A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. 2 Bde. Leipzig 1859.

Jules Simon: Victor Cousin. Paris 1887.

Paul Janet: Le spiritualisme français au XIX ième siècle. Revue des deux mondes. 1868. A. 75.

M. Etienne Vacherot: La situation philosophique en France. Revue des deux mondes. 1868. A. 75.

Pierre Bovet: La philosophie d'Ernest Naville. Coenobium. Anno III. Lugano, Agosto 1909. N. 4.

Frank Grandjean: L'Erreur philosophique. Genève 1911.

E. Naville: La Logique de l'hypothèse. Paris 1880.

E. Naville: Le libre arbitre. Paris, Fischbacher 1890.

E. Naville: La Physique moderne. Paris 1883.

E. Naville: Le Père celèste. Genève, Cherbuliez 1865.

E. Naville: Le Problème du mal. Genève, Cherbuliez 1868.

E. Naville: Le Témoignage du Christ (Chrétien évangélique, janvier 1888.)

E. Naville: La Définition de la Philosophie. Genève et Bâle 1894.

E. Naville: Les Philosophies négatives. Genève et Bâle. Paris 1900.

E. Naville: Allocution: Congrès international de philosophie. 2ième Session. Tenue à Genève du 4 au 8 septembre 1904. Ernest Naville, Président d'honneur. Rapports et comptes rendus pub. par les soins du Dr. Ed. Chaparède, Genève 1905.

E. Naville: Biographies — Notice biographique sur le Père Girard de Fribourg. Paris 1850.

H. Bergson: L'Evolution Créatrice. Paris 1909.

Nathan E. Truman: Maine de Biran: Philosophy of Will. Newyork 1904.

Jubilé de M. Ernest Naville 26. décembre 1890. Genève 1891.

A. Fouillée: Histoire de la Philosophie. Paris.

A. Weber: Histoire de la Philosophie européenne. Paris 1905.

E. Naville: Les Philosophies affirmatives. Paris 1909.

E. Naville: Le Devoir. Genève 1907.

Carl Eberhard Fuchs: Die Philosophie Victor Cousins. Berlin 1847.

Ch. Secrétan: Philosophie de la liberté. Paris 1849.

E. Naville: La Vie Eternelle. Genève 1884.

E. Naville: Le Christ. Genève, Cherbuliez. Paris 1882.

———o———

Vita.

Ich bin als Tochter des Obersten Dr. phil. Louis H. Orleman im Jahre 1883 zu Austin (Texas, Vereinigte Staaten, Nordamerika) geboren und besuchte die Peekskill-Military-Academy, die ich nach der staatlichen Prüfung mit dem Diplom des „Latin scientific Course“ (Absolutorium) verließ.

Darauf studierte ich an der Cornell und Columbia-Universität vier Semester Naturwissenschaften und Literatur. Mit meiner Verheiratung verließ ich die Universität und ging nach dem Tode meines Gatten im Jahre 1905 nach Europa und studierte fünf Semester an der Universität zu Genf Philosophie und Literatur. Während dieser drei Jahre wurde ich noch privatim von Ernest Naville in das Studium der Philosophie eingeführt.

Seit dem Beginn des Wintersemesters 1909/10 besuche ich die Universität München, wo ich dem Studium der Philosophie, Psychologie und Literatur oblag.